

عن مباحث أصول الدين
وعلم النفس

موقف البشر

تحت سيطرة العقل

بقلم الراجي عفو ربه تعالى

مصطفى صبري

شيخ الاسلام للدولة العثمانية سابقا

المطبعة الشافعية - ومكة المكرمة
لصاحبها محب الدين الخطيب

الطبعة الاولى

القاهرة سنة ١٣٥٢ هـ

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

مباحث الصكتاب المهمة



داه التقليد للغرب لم يسلم منه علماء الدين
نظرية دارون وعدم امكان تأليها ومع القرآن .
الرد على مؤلف كتاب (علم القضاء والقدر أو سر تأخر المسلمين) .
واجب الذب عن الايمان بالقدر من غير تأويل بما يشبه انكاره .
لا ينبغي اللجوء الى مذهب المعتزلة للتخلص من تهمة عقيدة القدر التي عزی إليها
انحطاط المسلمين

الرد على ما يتوهم من سقوط أهمية الفعل اذا أومن بالقدر .
الاستدلال بعلم الله الازلي على الجبر وتحقيق ماله وما عليه .
نقد أقوال الشيخ محمد عبده وامام الحرمين وابن قيم الجوزية المائلين الى الاعتزال ،
والشيخ محي الدين بن عربي القائل باسناد أفعال العباد الى استعداداتهم غير المخلوقة ،
والشيخ الآلومي الذي تابعه ومتى عليه في تفسير قوله تعالى (قل لله الحجة البالغة) ،
وقول علماء الماتريدية بعدم كون الارادة الجزئية مخلوقة لعدم كونها موجودة ، وقول
صدر الشريعة ان الفعل بالمعنى المصدرى من الانسان وبالمعنى الحاصل بالمصدر من الله ،
وقول العلامة التفتازاني في تفسير الفعل المذكور في قولهم « الله خالق افعال العباد »
بمعنى الحاصل بالمصدر ، وقول المفسر أبي السمود في تأويل قوله تعالى (وما تشاءون الا
أن يشاء الله) ، وقول فضيلة الشيخ بخيت في تأويل قوله تعالى المذكور وقوله (وهو
القاهر فوق عبادہ) ، (ولو شاء ربك ما فعلوه) ، (فتو شاء لهداكم أجمعين) ،
(لا يسأل عما يفعل وهم يسألون) وقوله في حديث (ان الرجل يعمل بعمل أهل الجنة
الح) وقوله بأن تعلق ارادة العبد وقدرته بالفعل الاختياري لا يحتاج الى خلق جديد
بل يكون بمقتضى ذاتيهما ، وقوله في ترتيب خلق الله على كسب الانسان ترتيباً عقلياً لا
عادياً كما هو المشهور ، وقول ابن حزم والخطيب البغدادي في حديث (احتج آدم
وموسى الخ) .

بعض آيات وأحاديث القدر .

تحقيق مسألة الترجيح بلا مرجح .

نقد قول الكاظمي في الجواب عن لزوم الايجاب في أفعاله تعالى على مذهب تعليمها
بالحكم والمصالح ، وقوله رداً على الاشعري « اما ان تصح ارادة شيء من الفاعل المختار

بلا سبب يوجب فلا يكون الانسان مضطراً في ارادته أو لا يصح الا بسبب موجب فلا
يكون الواجب تعالى مختاراً في أماله وفي ارادته .
تحقيق معنى الجبر المتوسط وتحقيق الفرق بينه وبين الاكراه والجبر المحض .
قولهم (أختفى من كسب الأخرى) لا يصح أن يمد عينا على مذهبه .
حجة الانسان في أماله على مذهب الماتريدية ليس بأقل منها على مذهب المعتزلة فلا
يصح أن يمد مذهب الماتريدية أوسط المذاهب .
مؤازرة الشيعة للمعتزلة متمسكين بقول سيدنا علي (إن الله أمر بخيراً ونهى تحذيراً
لم يمس مطلوباً ولم يطمع مكرها) .
الجواب على قول الصاحب بن عباد في نصرته المعتزلة .
مستولية الانسان عن أعماله مع كونه تحت سلطان مشيئة الله .
من هم القدرية ؟
آراء فلاسفة الغرب في الجبر والاختيار واعتقادها .
قول الامام أبي حنيفة في هداية الله تعالى وأصله .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي هدانا للإيمان والاسلام وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله
فسأله دوام هدايته ونعوذ به من زوال نعمته والصلاة والسلام على من أرسله الله
هدى ورحمة للعالمين سيدنا محمد وآله وصحبه أجمعين .

أما بعد فلما كان القضاء والقدر الإلهيان لا يجري في الكون إلا حكمهما
وليس الإنسان وأفعاله الاختيارية إلا جزءاً من أجزاء الكون فسأله القضاء
والقدر مع مسألة كون الإنسان فاعلاً مختاراً مكلفاً مسؤولاً عما فعله أو تركه
في الدنيا والآخرة ، المجموعتان في قوله تعالى ﴿ ولو شاء الله لجمعنكم أمة
واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء ولتسألن عما كنتم تعملون ﴾
مما تقاصرت عنه عقول العقلاء باعاً وضائق به علوم العلماء ذرعاً ناهيك أن
القدر سر من أسرار الله ومن أجل ذلك افترق العلماء والعقلاء في أفعال للعباد
إلى مذاهب جرت بعضهم إلى إنكار القدر والابتعاد عن معاني النصوص
القطعية^(١) والبعض الآخر إلى مخالفة بداهة العقل^(٢) وبعضهم إلى أحداث
نظرية ضعيفة لو سلمت لتنزل القدر عن مكانه السرى إلى منزلة مسألة بسيطة
مع مافيه من إنكار القدر أيضاً وإنكار ما شهد به العقل حينما يبتغى أصحابها
بين ذلك سبيلاً^(٣) .

(١) إشارة إلى منذهب المنزلة (٢) إشارة إلى منذهب الجبرية

(٣) إشارة إلى مذهب آل الماتريدية

وإن خير المذاهب في مسألة القضاء والقدر ما ذهب اليه امام أهل السنة أبو الحسن الأشعري الذي هو أول من رفع لواء المجاهدة واعتزل عن المعتزلة فأحيى عقيدة صدر الإسلام وخير القرون وقلب علم الكلام الى هيئة غير هيئته التي خالفها عليه المعتزلة والمرجئة والمشبهة ودام مذهب عمدة عند متكلمي أهل السنة^(١) لم تنزله عن مكانه الاصبى مخالفة بعض أصحابه له في بعض المسائل وكذا مخالفة الامام أبي منصور الماتريدي الذي عاصره وتوفي بعده بأحدى عشرة سنة وهو أيضا قدوة في مذهب أهل السنة بعد الأشعري ولم يمنع جمهور المتكلمين عن اتباعه في مسألة أفعال العباد أيضا ما قاله بعضهم واشتهر بينهم كالثلث وهو « أخفى من كسب الأشعري » لكون قوله أوفق لعقيدة الايمان بالقدر . دام هذا الى أن جاءت أيام تزعزعت عقائد المسلمين واحدة بعد واحدة امام رقي الامم الغربية في الصنائع وعلوم المادة فنذت تلك الايام النحسات أخذت عقيدة الايمان بالقدر تُتهم بكونها سائقة لمعتقداتها الى الكسل والتقاعد عن السعي والعمل وسبباً لتأخر المسلمين في حلبة الحياة الدنيا ومن هاب الكلام ضد الايمان بالقدر هان له تحميل التهمة على مذهب الأشعري في مسألة أفعال العباد وأراد تقوية مذهب الماتريدي أو المصير الى مذهب المعتزلة وفاته أن الايمان بالقدر من الامور المأثور بها في الإسلام والترجيح بين المذاهب في أفعال العباد يجب أن يوزن بميزان المراعاة للايمان بالقدر والمطابقة للحق .

ومن العجب أن عقيدة الايمان بالقدر التي أصبحت مضخة في أفواه

(١) قال القاضي أبو بكر الباقلاني بمقدم أهل السنة « المضل احوال اني اهم كلام الشيخ أبي الحسن » (حاشية ابن أبي شريف على شرح العقائد النسفية)

الناس يتكلم ضدها من يعرفها ومن لا يعرفها فيتهمون بها المسلمين ويشاركونهم في الاتهام كثير من المسلمين أنفسهم ويوجد في المشتركين كثير ممن انتصب للارشاد والمجاهدة في سبيل الاسلام ولم أر حتى من الذين امتازوا باليقظة وبعد النظر منهم من تيقظ لدخول فكرة اتهام المسلمين بمقيدة القضاء والقدر فيهم من أعدائهم الغربيين غير الآلئين جهدهم في توهين عقائدهم الدينية ولا شك أن شر الافكار الدخيلة أخفها دخولها كما أن أكبر الأعداء أخفاهم معاداة وداء التقليد للغرب الذي غدا آخر الادواء التي أصيب بها المسلمون وأشدّها تعجيلاً لموتهم لا يعمل في الشدة والخسارة داء الأفرنج (الزهرى) ، قد تسرب في الذين تولوا علاج المرض من حيث لا يشعرون فتسلل عن جيوش البالغين منه الى حد النزاع وقد وقع ان رجال الدين بمصر استخفوا بمضرة لبس القبعة الافرنجية وعدوه على الاكثر جناية على القومية لا على الاسلام ومن عده جناية عليه تراوح في حكمه بين التحريم والكراهة وكلهم أخرجوا التشبه بالكفار من علامات الكفر بالرغم من مناداة الاسلام بأن من تشبه بقوم فهو منهم فكأنهم رأوا تعبير القوم فظنوه حديث القومية لاحديث الاسلام وقد وقع أن الشعور القومي ترقى في العرب وغلب الشعور الاسلامي ولذا لم يشق على علمائهم وكتابهم ما نزل على التركي المسلم من اضطهاد الابعاد عن الاسلام . ولم يشغل حاله بالهم - ولا يزال - حق الشغل . كل ذلك من تقليد الغرب الذي عمت بلواه فصار بعض المقلدين يقلد ولا يتنبه لموقفه وصار بعض من ينكر التقليد ويأمره واجبه بانكاره يقع تحت تأثير المقلد ولا يشعر ومن هذا راجت بدعة المجاذبة لمعاني آيات القرآن حتى تخرج من حدودها والناس مجبولون على حب الابتداع والتجديد كما

يقول المثل المشهور « لكل جديد لذة » وقد استدل بعض الأفاضل المعاصرين بقوله ﷺ « ان الله يبعث لهذه الأمة على رأس كل مائة سنة من يجدد لها دينها » على أن التجديد مرغوب فيه في دين الاسلام وفيه - مع كون المعنى الذى يقصده المصريون من التجديد لا يتحد مع التجديد المذكور في الحديث - أن الاسلام لم يمدح التجديد في الدين قدر ماذم البدعة فيه وحذر منها حيث قال بطله فيه (كل بدعة ضلالة وكل ضلالة في النار) .

على أن أكثر ما رأينا من التجديد فانما العامل فيه التقليد وكم فرق بين التقليد والتجديد كما أن كثيراً من تفسير الآيات الذى يقع بدافع التجديد قاسم التغير أجدر به من التفسير وما قولك في ادعاء أن القرآن لا يمنع نظرية (دارون) الشائعة في مصر شيوعاً مدهشاً القائلة بكون القرد أبا البشر والمدعى يستند الى عدم كون النفس الواحدة في قوله تعالى في أول سورة النساء (يا أيها الناس اتقوا ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة) نصاً في أننا آدم عليه السلام وفيه أن قوله تعالى بعده (وخلق منها زوجها وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء) يدل دلالة قطعية على أن المراد من (نفس واحدة) سيدنا آدم إذ لا احتمال لكون المعنى أن الله تعالى خلقنا من قرد واحد وخلق منه زوجته وبث منهما رجالاً كثيراً ونساء .

بل نقول إن تطبيق نظرية النشوء والارتقاء على الانسان والقول باشتقاق البشر من القرد لا يأتلف قطعاً مع خلقهم من نفس واحدة أياً كانت النفس الواحدة إذ ليس معنى تطبيق تلك النظرية على البشر أن يشتق انسان واحد من قرد واحد ثم ينتشر منه الناس فيرجعوا الى أصل واحد هو نفس المشتق الواحدة أو نفس المشتق منه الواحدة بل أساس نظريتهم يأبى رجوع أصل

الأنواع إلى الواحد الشخصي كما يظهر من مراجعة كتبهم والآية تأتي تلك النظرية بمجرد تعبير نفس واحدة عن الأصل الذي خلق منه البشر كأننا ما كان المراد من تلك النفس الواحدة قول القائل : « أن النفس الواحدة في الآية لا تنص على آدم » لا يجدي له لأنه إن لم تنص عليه فلا شك في نصها على نفس واحدة فلن كانت هي عبارة عن سيدنا آدم فهو خلاف المفروض عند القائل وإن كانت عبارة عن فرد واحد فهو خلاف نظرية النشوء والارتقاء فكما لا تأتلف تلك النظرية مع كون آدم أباً للبشر وكون الناص كلهم بنى آدم على ما هو المعروف عند المسلمين والموافق لتعبير القرآن (يا بني آدم) ، لا تأتلف برجوعهم إلى أصل واحد شخصي ولو كان ذلك الواحد الشخصي فرداً . هذا مع ما في الآيات الأخرى من التبريح بخلق آدم من تراب وخلقته من غير أب وأم كقوله (إن مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن فيكون) وقوله تعالى (إذ قال ربك للملائكة إني خالق بشرا من طين فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين) أصرح في الدلالة على أن الله تعالى خلق أبانا آدم من طين ولم يتخلل بين خلقه وبين أمره الملائكة بالسجود له إلا تسوية طينه ونفخ الروح فيه فلو سبق له دور الفرد لكان بعد نفخ الروح في طينه المسوي وعندئذ أمر الملائكة بأن يسجدوا له فهل سجدوا له وهو فرد ؟

ثم لا معنى لقولهم « أن نظرية النشوء والارتقاء لم تثبت بعد بدليل قطعي ولا ضرورة في تأويل النصوص القرآنية إلا بعد ثبوت تلك النظرية » إذ لا إمكان لتأويل النصوص حتى يتأهبوا له على تقدير ثبوت تلك النظرية فما نطق به القرآن من خلق الناص من نفس واحدة وخلق زوجها منها وبعث

بنى آدم منهما رجلاً ونساء وخلق آدم من طين وأمر الملائكة بالسجود له
عقب تسوية بدنه ونفخ الروح فيه وتمثيل خلق سيدنا عيسى من غير أب
بخلق آدم ، كل ذلك يمنع نظرية تطور الانسان وتحدده من القرد ويمنع
احتمال ثبوت تلك النظرية ويجعل حديث تأليف امكان القرآن مقها على
تقدير ثبوتها حديث خرافة ومما يؤسف له أن رجال الدين المسيحي نفوا
احتمال نشأة الانسان من القرد بتاتاً وكفروا من قال به بحجة أنه مخالف لما
جاء في التوراة ولم يبت بعض علماء الاسلام المتأخرين بنفى ذلك الاحتمال
مع أنى لا أظن أن مخالفتها للتوراة أشد من مخالفتها للقرآن فكأنهم لا يثقون
بما جاء في القرآن ثقة رجال الدين المسيحي بما جاء في التوراة ولو سمع
(دارون) أن من علماء الاسلام من يدعون امكان تأليف القرآن مع
نظريته بحاملة لعلماء الغرب وإينسأ لهم بكتاب الاسلام وعلم آيات القرآن
لضحك من عقولهم بدلاً من أن يتأسس بكتابهم وصبحك من إيمانهم بكتابهم
وهل يجدر بأى عالم من علماء الاسلام أن يؤمن باحتمال ثبوت نظرية تطور
الانسان من القرد بعد نفي كتاب الله ذاك الاحتمال ويجعل إيمانه بها أساساً
لإيمانه بالكتاب فيحرف الكلام عن معناه أو على الأقل يتأهب له ؟
هذا ما فى القرآن وهو حسي دليلاً قاطعاً بنفى نظرية التطور فى الانسان
التي لم تثبت بعد ونفى احتمال ثبوتها فى يوم من الأيام مع أن علماء النفس
الغريبيين قالوا : إن الفرق بين الانسان والحيوان ما هو بفرق ناشئ عن
الاختلاف فى الدرجة بل هو فرق ناشئ عن الاختلاف فى الماهية والطبيعة
فهما كان التناسب بين الانسان والحيوان فى الشكل الآلى - حتى ولو
زاد على ما كان - فبين الذهن الانسانى والحيوانى حاجز لا يجتاز ، وهذا

بنصه كلام (جورج ل . فونس جريو) الفرنسى صاحب كتاب مبادئ
الفلسفة - الذى ترجم الاستاذ العلامة احمد نعيم بك التركى القسم الاول منه
وهو مختص بعلم النفس - فكيف يسلم علماء الاسلام باحتمال اجتياز ذاك الحاجز
واجتياز الحاجز القرآنى الذى هو أمتع منه وما أحسن قوله عن تناسب
الانسان والحيوان فى التشكل الآلى : « حتى ولو زاد على ما كان » وإنى
منعجب من سخافة عقلية الذين ينتظرون من المستقبل اكتشاف جثة أو
جمجمة أثرية تم بها حلقات الاتصال بين الانسان والقرد لان كل ما
اكتشف منها وما يكتشف لا يتعدى وراء التناسب فى التشكل الآلى وهو
لا يثبت مطلبهم منطقياً لأن آخر ما يمتاز به الانسان عن الحيوان وهو النفس
الناطقة على التعبير القديم أمر معنوى لا مكان له فى الآلات والأعضاء المحسوسة .
فآخر ما يكتشف ويقال عنه أنه الشكل المنشود يحتمل أن يكون أشبه
انسان بالقرد أو أشبه قرد بالانسان فى الشكل الآلى فقط ولا يكون واسطة
اتصال وانتقال بينهما وإذا ثبت الاحتمال سقط الاستدلال ومنه يعلم أن باب
الاستدلال الذى يحصل به القطع بثبوت تلك النظرية من طريق الحفريات
والاكتشافات الاثرية المنتظرة مقفل قطعاً ومنه يعلم أيضاً أن العلوم المادية
المبنية على التجارب والتجسس يسمونها علوماً مثبتة ويعتبرون العلوم غيرها
كأنها غير المثبتة ومقتضاه أنها المفيدة لليقين لا غيرها فليست كما يدعون من
القوة وليس غيرها كما يزعمون من الضعف بل النتيجة فى مسألة أى علم تابعة
لاستقامة منطق المستنتج وبقامته وليس للمادة لسان ينطق بكل حقيقة إن لم
يكن لك عقل يدرك ما تستنطقها به .

وكنت حينما كنت فى بلادى ناقشت أ كبر كتساب الترك وأميرهم فى

مسألة تعدد الزوجات وكان مناظري قد أنكر حتى فائدة في تكثير النسل
قلت له. أليس من البديهي تولد الأولاد الكثيرة من الأمهات للكثيرات
فكان جوابه أن الإحصاءات لا ترى ازدياد النفوس في بلاد يجرى فيها
تعدد الزوجات بل ترى انتقاصها بالعكس والإحصاء لا يخطئ أبداً في حين
أن المنطق قد يخطئ. ثم انتقل الكلام إلى الموازنة بين المنطق والإحصاء
رأى أن أهما أحق بالاستناد فقلت إن الإحصاء يمكن أن يرى تعدد الزوجات
في بلدة ويرى معه انتقاص النفوس فيها من يوم إلى يوم ولا يقدر الإحصاء
على أن يفهم التلازم بين الأمرين أعني أن هذا نشأ من ذاك فيمكن أن
تكون ههناك أسباب أخر توجب الانتقاص والذي يفهم وجود التلازم وعيونه
بين الشيئين ويحكم به هو المنطق وهو يستخدم الإحصاء وغيره ويستعمله
استعمال الأدوات والحاكم الفهم هو المنطق ولولاه لما أفاد الإحصاء
والتجارب أي شيء.

وجدت القول أن ليست نظرية أسخف ولا أبعد إلى النوق السليم من
النظرية القائلة بالقرابة النسبية بين الإنسان المخلوق في أحسن تقويم وبين
القرود الذي هو أقبح أنواع الحيوان وأقبرها وهي حقارة للإنسانية أخزى
الله الجيل الحديث بادعائها لنفسه قبل وقوع ادعاء القرابة من جانب القروء
مع كونهم (لنقل كذا) أحق به لتقديمهم في المراقبة وإني أعتذر إلى القاري
من دخول هذه المسألة في مقدمة الكتاب الذي خصصته لتحقيق مسألة القدر
مع أنه ليس من دأبي أن أخلط بالسكتاب شيئاً من غير موضوعه ولكنني
أردت أن أذكر مثالا لمبلغ ما ألقاه سبيل التقليد الغربي في مجاريه من حاة
المغليات الخاطئة التي من جعلتها ومن جنسها الاستهتار الأخير بانكار التدر

ونحصل المنفعة تملق هذه المسألة بسبب تأليف الكتاب .
 وإذا عدنا إلى ما نحن بصدده فاني اطلعت بعد مجيئي إلى مصر على رسالة ذات ثلاثة أجزاء ادعى كاتبها أنه وضع علماً جديداً وأسمى رسالته
 (علم القضاء والقدر أو سر تأخر المسلمين) فنسب جميع أهل المذاهب في
 مسألة أفعال العباد وجميع العلماء المتكلمين فيها القائلين بالقدر من خطيئهم
 وسلفهم إلى الضلال بل إلى الكفر واستشهد بقول مؤلف فرنساوى « إن
 الذبابة المحمدية جذام فشا بين الناس وأخذ يفتك فيهم فتكا ذريعاً بل هي
 مرض سريع وشلل عام وجنون ذهولي يبعث الإنسان على الخول والكسل »
 ص ٤٤ من علم القضاء والقدر وقال واضع هذا العلم في ص ٥٧ « إن المنتقد
 الخبير إذا نظر على بيته وحول بصره إلى الأمم التي لا تدن بالاسلام
 لم ير فيهم إقداماً ونشاطاً يحير الأبواب بما يظهرونه من آيات الله
 ونعمه المتقونة في العالم من كل اختراع جديد وكشف مهم ولما خسر الجفبات
 الخيرية المتعددة في بلادهم والشركات الكبرى والاحتفالات بالمعارض
 والصناعات والتبرعات الهائلة من كرام المحسنين خير الوطن والرفق باليتام
 والفقراء والأموال الخيرية لإنشاء الأساطيل وغيرها مما لا يعد ولا يحصى
 العقل والذكر مما يدل على الحياة الجميلة العالية حتى صارت هذه الأمم أبهج من
 نور الشمس بعلومها وقوتها واجتهادها وسهرها على ما ينفعهم في جميع أمورهم
 وكادوا يبتلعون الأرض وما عليها من نعم وخيرات ومنافع عديدة ولعل
 سبب ذلك عدم تشرب قلوبهم بعبقيرة القدر مقبولة كما تشربها المسلمون وإن
 كانت هذه العبقة مبعث كثير من علماء جميع الأمم فإذا تحول بصره إلى
 الجهة الأخرى ونظر إلى الأمم الإسلامية أخذت في رأي الانقسام والتباخر »

والتحاسد والجهل والتأخر على أكثرهم ولعلم أن الجميع في مرض صار مزمناً
يعز شفاؤه ويكاد الانسان يئس من وجود دواء لشفائه وسببه في الغالب
الحول الناتج من فهم القضاء والقدر مقلوباً .

وليس عند واضع علم القضاء والقدر قدر يتقدم في علم الله على أفعال
الانسان وإنما الاقدار الالهية للانسان نتيجة لجهوده الاختيارية والله تعالى
عما يقول الرجل علواً كبيراً لا يعلم من عبده في الأزل إلا كونه مختاراً في
أفعاله ولا يعلم قبل أن خلقه وفعل هو ما فعله من خير أو شر أو نفع أو ضرر
ماذا يفعله باختياره مما يمكنه أن يفعله ولو علم كان الانسان غير مختار والقول
بعدم الله القديم المتعلق بأفعال العباد حسبما تقع منهم « كفر صراح » عنده
وقد صرح بكفره اللازم لنسبة الجهل الى الله تعالى عن ذلك في غير موضع من
كتابه وهو لا يعمد جهلاً مدعياً أن له تعالى في الأزل علمين متضادين عن كل
ما يحتمل أن يفعله الانسان وإن لا يفعله فإن فعله ظهر علمه المتعلق بوقوعه وغاب
علمه المتعلق بعدم وقوعه وإن لم يفعله ظهر علمه المتعلق بعدم وقوعه وغاب علمه
بخلافه وهذا معنى كون الله (عالم الغيب والشهادة) عنده ومدعياً أيضاً أن القول
بعلمين لله أفضل من القول بعلم واحد قال في ص ٤٣ من الجزء الثاني « وهل
فرض سعة علم الله من الجهتين ايماناً وكفراً لكل انسان أفضل أم تضيقه
وفرض العلم من جهة واحدة أفضل مع علمك بقوله تعالى (وسع ربي كل
شيء علماً) ثم قال « ومنها تعلم أنه كتب له في أم الكتاب خطين متضادين
من العلم علم لا يمانه وعلم لكفره وموت على الكفر بمحو اذنه المنوعة وأراد
سبحانه أن يكون مخيراً بين وقوع أحدهما لنفسه ولحرية فان اختار الموت
على الكفر فقد محاه الله ما بجانبه مما كان مكتوباً له من الموت على الايمان أيضاً

باختياره ولذا كان علمه تعالى باختيار الانسان بعد وقوع الاختيار نفسه
لا قبل الاختيار لانه لو كان قبله ما كان اختياراً مطلقاً ولذا قضى الله بحق
وقدر أن يكون رقيباً على كل انسان مراقبة شديدة لهذا العلم بما يختار وليكتب
ماله وما عليه بفعل وحق .

وفي زعمه أن قوله تعالى ﴿ ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله الذين
صدقوا وليعلمن الكاذبين ﴾ دليل على أن الله تعالى لا يعلم الصادقين من
عباده والكاذبين قبل فتنهم ونجربتهم ومثله قوله تعالى ﴿ وما جعلنا القبلة
التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه ﴾ وقوله
﴿ وليعلم الذين ناقروا ﴾ وقوله ﴿ ثم بعثناهم لنعلم أي الحزبين أحصى لما لبثوا
أمداً ﴾ [وان لم يذكرهما]^(١) وقوله ﴿ إن الله كان عليكم رقيباً ﴾ وقوله
﴿ ما يلفظ من قول إلا لديه رقيب عتيد ﴾ وقوله ﴿ وان عليكم لحافظين كراما
كاتبين يعلمون ما تعملون ﴾ وعنده أيضاً أن الله تعالى علمين متضادين بإيمان
الانبياء والملائكة وكفرهم قبل خلقهم ووقوع ما وقع منهم بل وعبادة كل
مخلوق من الحيوان والنبات والسماء والارض وعصيانها وإيمانها وكفرها فان
آمنت وأطاعت يظهر علم الله بإيمانها وطاعتها بخفى عليه بكفرها وعصيانها
وفي زعمه أن في قوله تعالى ﴿ فقال لها وللارض ائتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا

(١) والرجل لا يفتن في أول ما قرأ هذه الآيات أنها ليست على ظاهرها لعدم تميز
ما جاز بشأن الله تعالى عنده عما لم يحز وعدم معرفة ملك أهل التفسير مثل تلك الآيات
فستحالة معنى التجربة والاختبار في شأنه تعالى لاستلزامه الجهل السابق فتكون قرينة
مانعة عن كون تلك الآيات على حقيقتها فعنها أن الله تعالى يعلم عباده معاملة من
يختبرهم ويريد أن يعلم ما هم يعملون وان كان عالماً به من دون حاجة إلى اختبارهم
فلكلام مبني على التشبيه والتمثيل وفئته بيان شدة رقابته تعالى على عباده فكأنه يختبرهم
ليعلم أحوالهم لان اختبار أشد اهتماماً بحال من يختبره من الخير وهذا ما اختاره في توجيه
تلك الآيات وللمفسرين وجوه أخر لا تسعين فيها نكتة العدول عن الحقيقة والتبشير بما
يحتاج إلى التأويل لاستلزامه الجهل المحال في حقه تعالى .

طائفتين : دلالة عليه ولو كان الله يعلم عنهما الايمان وحده من غير كفر أو
عصيان ما كان هناك ضرورة لذكر قوله (أو كرها) فانه تعالى عنده لا يعلم
قبل خلق السموات والأرض هل تقطعان أمره التكويني أم لا ومعناه أنه
لا يعلم قبل خلقهما انه قادر على أن يخلقهما .

وكل مزاعم الرجل جهل بالله تعالى وآياته ليست وراه جهالة وضلالة
وهو لا يعلم أنه لا يكون علمان متضادان يتعلق أحدهما بوقوع شيء والآخر
بعدم وقوعه وليس من شأن العلم الذي يعرفه العلماء بأنه «صفة توجب تميزاً
لايحتمل النقيض» أن يتعلق بكلا الجانبين من الوقوع واللاوقوع لأنه بمعنى
اجتماع النقيضين الذي هو أشهر مثال للمحال إذ العلم لا يكون إلا بالجزم والايقان
وهو لا يتعلق إلا بجانب واحد وما يزعجه علمين بالجانبين عبارة عن الشك
والتردد بينهما ولا يكون الشك المتساوي طرفاء بل ولا الظن الراجح طرفه
من العلم في شيء وإنما الشك والتردد بين وقوع شيء وعدم وقوعه جهل
بسيط بحال الشيء والقول بسعة علم الله بفضل هذا الجهل لكونه علمين
حيال علم واحد من سعة جهل القائل يخيل اليه الرخصة الكامنة في الجهل
لكونه دائراً بين أمرين من الايجاب والسلب سعة العلم والله تعالى قال عن
نفسه (وسع كل شيء علماً) ولم يقل وسعة جهلا ومن عجيب البلاغة المنضمة
إلى جهالة الرجل أنه ينفي علم الله بحال عبده قبل خلقه ويصرح بقوله لا يعلم
ثم يقول إنه يعلم عنه علمين فكان عدم العلم علمان !!

والرجل يجهل البديهيات الأولية ويجهل جهله ثم يجهل جميع علماء الاسلام
ويضلهم ويخص بالذكور منهم الشيخ محمد عبده لاعترافه بسر القدر الذي
لا يصل الى حله العقول وشيخ الاسلام ابراهيم الباجوري شارح جوهرة

التوحيد وابن غاتم المقدسى وشيخ الاسلام ابن تيمية وحجة الاسلام الغزالي
والامام ابا الحسن الاشعري لقولهم بالجبر والحكيم ابن رشد لقوله « وهذه
المسألة من أعوص المسائل الشرعية وذلك اذا تؤمل دلائل السمع فى ذلك
وُجِدَت متعارضة وكذلك جميع القول » وهو يرى فى زماننا قوة الأمم
غير المسلمة الذين يعلمون ظاهراً من الحياة الدنيا فيجعلهم وضمف المسلمين
فردديهم ويستعين بعلمائهم وأئمتهم ويجهلهم بل يجهل الله عز وجل ويسند
تأخر الأمم الاسلامية الى إيمانهم بالقدر ومن أين يدري الجاهل أن الإيمان
بالقدر من أعظم منابع القوة لا الضعف ولم يتنبه لخطأه فى سوء الظن بهذا
الإيمان من المسلمين مع قوله « وان كانت هذه العقيدة مبحث كثير من علماء
جميع الأمم » فكيف لم تؤخر أوائك الأمم كثرة علمائهم الباحثين فيها .
أما قوله عن عقيدة المسلمين وعلمائهم فى القدر إنها عقيدة مقلوقة
وصحيحها أن يكون الانسان حاكماً على القدر لا العكس فمن زعمه الباطل ولا
يبقى معنى للقدر اذا كان كما ترى همه تابعاً لخرجات الانسان غير متبوع ولا
تبقى له قيمة أن يكون مبحث العلماء من كل أمة والرجل يغيب عنه أن
السبب الحقيقى لتأخر المسلمين منذ زمان فساد أخلاقهم وضعف إيمانهم بالقدر
وقوة جهلهم الذى أقام الرجل فيه من نفسه ممالا لهم عظميا ومن جملة الاسباب
عدم وقوف كل أحد منهم عند حده فيستدخل بعلوم من لا صلة له بها ولا
يتركها لعلمائها ولا سيما العلوم الدينية التى أصبح حماها عرضة للناس يدخله
من يشاء ويركض برجله فى طوله وعرضه من غير حاجة الى استئصال له وقضاء
عمره فى دراسته فى حين أن الغرب آمن بنظام الاختصاص وأسس بديان رقيه
عليه ومن لم يبال بهذا النظام ورط نفسه ولا يوضع حد لما يقع فيه من

الخطأ كما وقع الرجل .

وهذا علم النفس المترقى في الغرب يرى علماؤه أن الانسان مسير لاخير قال الاستاذ حسين رمزي أستاذ علم النفس بالجامعة المصرية في محاضراته التي نشرتها مجلة القضاء الشرعى :

« تقضى المصلحة علينا في كثير من الاحايين بالوصول في بعض المسائل النفسية الى جواب معين نعتقد أنه يوافق مصلحة لنا بدلا من الوصول الى الحقائق فنحن نريد أن نحكم في مشكل الارادة بأن الانسان مخير لا مسير مثلا وهذه الحالة عاقت سير العلم ولا تزال تعوقه لازتباطها بمذاهب المسئولية الشرعية والقانونية والخلقية ، إلا أن من واجب علم النفس أن لا يلتفت الى الفائدة ، فالحقيقة العلمية محبوبة لذاتها وهي الغاية التي تسعى الانسانية للوصول اليها وليس للعالم أن يتحول عنها أصلا فان قال عالم الاخلاق والقانونى والشرعى بوجود الارادة فعالم النفس لا يستسلم الى هذا القول بل يتحتم عليه أن يبحث الموضوع مجرداً من كل غاية (ومن كل حكم سابق) إلا غاية واحدة هي البحث عن الحقيقة وان قال الدين ان نفي وجود الارادة يؤدي الى نسبة الظلم لله عز وجل وأن اثبات وجود الارادة يؤدي الى نسبة المعجز لله تعالى وأن الله سبحانه وتعالى منزّه عن الظلم والمعجز فالعالم النفسى لا يقرر إلا نظريات نفسية علمية ولا يقرر حكماً علمياً إلا متى تثبت من الحقيقة لقد أظهر دارسو الزادة في بادىء الأمر وبثأثير النظرية الميكانيكية أن الانسان مجرد جرثومة حية تحمل أثناء تكوينها ونموها عن طريق الوراثة آثار الاجيال الماضية ما بين صفات طبيعية ومرضية وأن هذه الجرثومة تنشأ خاضعة لتأثير بيئة طبيعية مرتبطة بظروف اجتماعية منها الغنى والفقر والجهل والعلم والحالة

الادبية والمدنية . . . الخ فالانسان مسير لاخير وهذه النظرية ذاعت في شكل حكم علمي بتأثير أنصار النظرية الميكانيكية وأخذ بعض المشرعين في سن قوانين على أساس غير أساس حرية الارادة »

. وهنا أسأل صاحب (علم القضاء والقدر) المعجب بحال الامم الغربية هل يكون قول علمائهم النفسانيين بنفي وجود ارادة الانسان قاضياً على رقيهم ونشاطهم وجذاماً يفتك فيهم وشللاً عاما وهل يبرز فيهم من ينادى بمنع أولئك العلماء من مواصلة بحوثهم العلمية وقاية لأمتهم من الشلل والكسل كما فعل هذا الرجل و نادى بجهله في تجهيل علماء الاسلام وتضليلهم مع أن علماء الاسلام لم يغالوا في قولهم بالقدر الى أن ينفوا ارادة الانسان ويقولوا بلزوم نسبة المعجز لله تعالى من إثبات الارادة للانسان و انى أقول ان الانسان مسير وخير لا مسير فقط كما قال علماء النفس فليسمع الذين يعملون بدافع التجديد الناشئ عن التقليد ويحملون على علمائنا القائلين في مسألة القضاء والقدر بالجبر المتوسط ، قول علماء النفس الغربيين وعلى الاقل قول بعض منهم بالجبر المحض وليخففوا من غلوائهم (١)

أما إسناد الجهل الى الله تعالى في سبيل الفرار من الجبر فأمر لم يخطر ببال الفارين من أهل المذاهب وما يدري الرجل أن الجبر الناشئ من علم

(١) ولا يظن بنا من الاستدلال بقول علماء النفس الغربيين أنا نأخذ آراءهم بعينها كما عرفناه من مفتوني الشرق هم فرءا ما يكون قولهم ذاك فرع القول بالطبيعة وكون الانسان مسيراً تحت العوامل الطبيعية و فرق عظيم بين القول بكونه مسيراً تحت تلك العوامل وبين القول بكونه مسيراً تحت مشيئة الله وحده يؤيد الثانى وبابى الاول انا نرى أخوين لا يوبن ورثا دما واحدا وتربيا في بيثة واحدة وآلهما في مدرسة واحدة وحف بأددهما بحف بالآخر من الظروف الادبية والمدنية ثم اختلفا وتباينا في السيرة والعمل

الله الازلى تداركه العلماء الذين لم يعبأ هو بهم وقد تقاصر فهمه عن إحاطته
حتى عبر عنه ببدة الانكشاف وسيجىء تحقيقه في محله .
وكأني بالقارئ يعنفني على طول اهتمامي بأضاليل الرجل الساقطة بنفسها
عند أولى النحي في صدر الكتاب وعدم تأخيرها على الأقل الى صف الذين
انتقدت آراءهم في الكتاب لكنني تكلمت في الكتاب مع العلماء وناقشتهم
لا الجهلاء وإنما قصدت في المقدمة لفت النظر الى سوء حظ مسألة القدر وحد
اختلاط الحابل فيها بالنابل ومعاناة العلم والعالم من الجاهل وحد ما بمصر من
المضحكات المبكيات وأنواع الفارة الشعواء على علم الدين بين ظهرائي العلماء
وقد تمدهم الرجل وادعى في كتابه إزام شيخين ناظرهما وأقنعهما بدعواه
الطويلة العريضة في تضليل عقيدة الاسلام بالقدر ولم أكن أتكلم عنه في
كتابي وأعبره قيمة الكلام عليه ولو بهذه النبذة الاجمالية لو لم أجد بين
شكاياته عن عقيدة القدر الاسلامية وبين شكايته من يجب الاهتمام بكلامه
مشابهة ما .

وقد وقع بعيد هذه الرزية الجاهلية أن أقيمت في قاعة جمعية الهداية
الاسلامية بالقاهرة محاضرة في القضاء والقدر للعلامة الكبير صاحب الفضيلة
الشيخ محمد بنحيث المطيع مفتي الديار المصرية سابقا وأستاذ الاساتذة بها ،
وما يخيل لواقفين على انتشار كتاب الجاهل الجريء المار ذكره أن دافع
محاضرة فضيلة الشيخ الرد عليه وعلى ما كاد يرتكز في أذهان المصريين من
سوء الظن بعقيدة القدر القديمة الاسلامية وإني رأيت المحاضرة في مجلة الجمعية
المشار اليها الغراء وأنا إذ ذاك مقيم بالتراكيا الغربية اليونانية حيث يسكن
بها المسلمون الاثراك فعزيت بقراءتها رجاء أن أجد فيها الشفاء وانقاذ

بحق النقطنين الهامتين: حل مشكلة المسألة التي لا يزال غموضها مثلاً سائراً في
السنة العلماء والعقلاء وإزالة التهمة عن الإيمان بالقدر المأثور في الإسلام
التي وجهها إليه أعداؤه الحديثة وأرادوا تشويه وجهها بها عند ضعف العقول
لكن الشيخ بنى الأمر على مذهب الماتريدية القائلين بكون الإنسان مختاراً
في تعلق إرادته بأفعاله الذين يعبرون عنه بالإرادة الجزئية وستراف أن
هذا القول لا يسلم لهم ولا يستقيم منهم مع الإيمان بالقدر: فلم يأت ببيان
شاف من هذه الناحية ومن الناحية الأخرى درست إنحاءة بالوائهم على الذين
قال «التبس عليهم معنى القضاء والقدر ومراد الشارع منهما ومن الآيات
والأحاديث الدالة عليها فجهلوا حقيقة التشريع الإلهي وجعلوا على تثبيط همم
العاملين وبث روح الكسل والتقاعد عن العمل الصالح» فأحسست منه
التعريض لمذهب الأشاعرة المعروف في علم الكلام ولما ينسب إليه من
أجبر المتوسط والتصديق بأقوال الذين حملوا شطراً عظيماً من تبعة تأخر
المسلمين في طرق الحياة وإخلادهم إلى الضعف والذلة والمسكنة، على اعتقادهم
بالقضاء والقدر واعتقاد أن الخير والشر والتقدم والتأخر كله بيد الله وأنه
مالك الملك يؤتي الملك من يشاء وينزع الملك ممن يشاء ويعز من يشاء وينزل
من يشاء. فما راقى أن نحمل على الإسلام أو على الأقل على أشهر مذهب من
مذاهب أهل السنة والجماعة تلك التهمة وأن تصدق هذه الفكرة التي أعلم
أن الغرب مصدرها وموحها إلى قلوب الشرقيين.

وكما لم يرقى ذلك لم أجد محاضرة فضيلة الشيخ لأسباً ما تكلم في تأويل
الآيات الدالة على القضاء والقدر في درجة من القوة متناسبة مع صيت كماله
الذائع في عالم العلم ومع مباحزته المسألة التي التزم تحليلها من الإلهية في

ذلك العالم .

الحاصل أن الشيخ لم يأت بدواء للداء القديم بإزالة الغموض عن أصل المسألة ولا للداء الحديث بإزالة التهمة عن عقيدة القدر ونفى كونه سبباً لتأخر المسلمين بل تكلم بكلام يميل إلى تصديق أقوال المرجفين وينبئ عن الامعان في اجتناب عقيدة الجبر وإن أدى إلى انكار القدر .

فهذه الأحوال دعتنى فى قلة بضاعة من العلم وكثرة من شذائذ حياة المهاجرة إلى البحث المشيع فى عقيدة القضاء والقدر المعنونة فى علم الكلام بمسألة أفعال العباد وتلك العقيدة أكثر ما يلام عليه المسلمون بعد مسائل النساء وأشد المسائل استعصاء على الباحث فى حد ذاتها ولذا اختار كثيرون أسهل طريق فى إبعاد تهمتها عن الإسلام كتأويل تلك العقيدة بما يشبه إنكارها أو أمالتها إلى مذهب المعتزلة وليت شعري لماذا ينكرونها إن كان حقاً مطابقاً للواقع ولأدلة العقل والنقل وما الفائدة فى إنكارها إن كان قد أقرها علماء أهل السنة طوال الأعصار ومشوا عليها فى كتبهم المتداولة بأيدي المسلمين فإن كان الدفاع عن عقيدة الإسلام فى القضاء والقدر إنما يمكن اليوم بالبراءة عن المذهب السائد فيها والتقرب إلى مذهب المعتزلة الذى طالما نبه الجمهور منذ صدر الإسلام ولا يزال تنبيه نصوص الكتاب والسنة فهل لا يقول متهمو المسلمين بها قبل اليوم إنهم اقتبهاوا بفضل إرشادنا إلى عوج عقيدتهم فقوموها فلا تحصل البراءة من معابتها للإسلام وإن حصل للمسلمين بعد اليوم ، على أن العيب فى العائب لافى المعب . ثم كيف نخفى عنهم آيات القرآن التى تشهد بالقدر وتنادى بسلطة مشيئة الله بحيث لا يستطيع متأولوها إلا أن يأتوا بما تعجبه العقول السليمة ويضحك منه المتهمون لو جمعوه كما يأتى شرحه

وايضاحه في محاله .

وانى التزمت بعون الله وحسن توفيقه الدفاع عن عقيدة الاسلام في القضاء والقدر بالدفاع عن العقيدة نفسها واثبات انه ليس فيها عار على المعتقد لكونها مسألة علمية مبنية على قواعد العقل ونصوص الاسلام لا يُسمع الانتقاد فيها إلا بطريق تلك القواعد والنصوص والكلامُ ضدها بغير ذلك الطريق كادعاء تأخر المسلمين وتقاعدهم عن العمل بسبب ايمانهم بالقدر وسوسة عدائية أو مجاذفة جاهلية والاستماع لها ثم السعى في تصوير المسألة بصورة تُرضى الناقد الغربى والمتفرنج الشرقى لجدير بأن يعد من الضعف والجبانة التى يعاب بها المسلمون المتأخرون وكذا كل حالة من المسلم لاسيما المسلم العالم المجاهد تدل على حركة قهقرية أمام المتهم الغربى أو أخيه الشرقى . ومن بواعث الأسف أن علماء الدين غدوا من كثرة الحملات عليهم من الخارج والداخل يخافون بالآل يخاف من كل لومة لائم وجهت اليهم وإلى الاسلام كمخافتهم على أنفسهم أن يرموا بالرجعية والجود أو الاشتغال بالسياسة ومخافتهم على الاسلام أن يقال انه انتشر بالسيف فكان الاسلام لم يكن له مع قوة حجته سيف خضع له أعداؤه ولا ينبغي أن يكون له كما في الحالة الراهنة وكأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ليس بعام في الاسلام وأنه ليس من واجب العلماء وكأن الخلاص من الجود إنما يحصل بالفرار حيال هجمات الجود . فها أنا يحول الله وقوته وبمجرد قوة الاسلام في قلبى توليت النقاش والمناظرة في أصعب مسألة وأعصاها على الباحث زعمها المجددون المقلدون محل ضعف المسلمين وفى نيتى ان عشت أن أكتب فى سائر مزالق التقليد .

وانى أستشعر فى طروء الوهن لعقيدة الايمان بالقدر فى عصر ترى فيه

قدرة الانسان على الطيران فوق السحب والغوص في لجج البحار وما اليها من عجائب الاعمال ، ا كبراً قدرة الانسان حتى كأنه تفلت من اماره وتخطى حدود القدر وتبين صدق دعوى المعتزلة بأن الانسان خلق أعماله ورجعائها على منذهب الاشاعرة فعلى الانسان المتأخر المخلوق أن يرتقى الى مرتبة الخالق مع المرتقين .

كلا ، إن الانسان مخلوق دائماً وسيبقى كذلك وإن رام أصيب السماء بسلم وكان المؤمنين بالقدر كاثراً آمنوا به فيما لا يدخل تحت قدرته ولم يؤمنوا به فيما يدخل تحتها فلما اتسعت دائرة قدرته لزم انكار القدر بقدر ما اتسع من قدرته والحال أن المسألة في أثنه ما يكون من فعل الانسان كالمسألة في أعظم ما يكون منه وأن القضاء والقدر لا يزالان على سريتهما واحاطتهما بأفعال الانسان جلّت أو قلت وإنما تغلط في رؤية القاصرين فان سبب الرقى المصرى ظن خروج الانسان من حدود القدر فالواجب أن ترده اليها وتوقفه عند حده .

هذا وأناى لقيت العجب عند تحرير هذا الكتاب فمن مبغض قال إن مصطفى صبرى تمذهب بالجبر وضل بعد الهدى ومن محب قائل بوجوب الميل في مسألة القدر من الاشعرية الى الاعتزال لحث المسلمين الى السعى والعمل والتقدم ، لم يرض بمنهج الكتاب ورآه معاكساً للواجب فأراد أن يحول دون آرائى التى ارتأيتها وهو يشك في نضجها ، ومن نذير توهمته في حديث « أخر الكلام في القبر لشرار أمتى في آخر الزمان » أخرجه الطبرانى والحاكم عن أبى هريرة فتفكرت في أمرى لئلا أكون من شرار الامة وتفكرت في احتمال أن يقال هل كن التمتع في مسألة القدر معدوداً من

الضرورات الدينية ولكن شيئاً من ذلك لم يكن ليثنيني عن عزمي في تحرير الكتاب لأن سوء الظن بالإيمان بالقدر تلك العقيدة الإسلامية أنا من الغرب كما بينته وأن من حق بصفة رجل شهد من كتب مضار انسياق المسلمين مع التيارات المنبثة من الغرب وقرر على أن أقدر واجبات اليوم بممانعتها ومجاهدتها ، أن أرى تأييد الإيمان بالقدر وتجديده من ضرورات الدين .

وقد صرح المفور له الشيخ جمال الدين الافغانى في رسالته التي مماها (القضاء والقدر) بمجىء هذه الفكرة أعنى تحميل تبعة تأخر المسلمين عن أمم العالم مقصرين في اكتساب القوة والثروة لهم على عقيدة القضاء والقدر من الغرب^(١) وصرح بتخطئتها ومن كلامه في ذلك الصدد :

« ان للتاريخ علماً فوق الرواية عني بالبحث فيه الملاءمة من كل أمة وهو العلم الباحث عن سير الأمم في صعودها وهبوطها وطبائع الحوادث العظيمة وخواصها وما ينشأ عنها من التغيير والتبديل في العادات والأخلاق والأفكار بل في خصائص الاحساس الباطن والوجدان وما يتبع ذلك كله من نشأة الأمم وتكون الدول أو فناء بعضها وانحراس أثرها »

« هذا الفن الذي عدوه أجل الفنون الادبية وأجزؤها فائدة بناء البحث

(١) اطلعت على هذا بعدما سبق من قولي : « ولم أر من يهمل لدخول فكرة اتهام المسلمين بعقيدة القضاء والقدر من اعدائهم الغربيين المستفرغين جهدهم في توهين عقائدهم الدينية » واني امر بوقوع تذكير قبل تذكيري غير أني نظرت في غفلة المسلمين وما شاتمهم فكرة الاتهام ولقيت الذين ترددوا في تصديق ما ذكرته في مورد ذاك الاتهام فقلت ذلك القول فان كان قد سبق تذكيرهم من الشيخ جمال الدين مع دوام غفلتهم فهو مزيد لشكايتي منهم لامناقض لها .

فيه على الاعتقاد بالقضاء والقدر والاذعان بأن قوة البشر في قبضة مدير الكائنات
ومصرف الحادثات ولو استقلت قدرة البشر بالتأثير ما انحط رفيع ولا انهم
بمجدولا تقوض سلطان »

أما الحديث الذي سبق ذكره وتضمن معجزة من معجزات نبي الاسلام
صلى الله تعالى عليه وسلم فكشف عما يكون في آخر الزمان من بدعة
التكلم في القدر ، فأجدر به من أن ينطبق على كتابي هذا أن يكون منطبقاً
على المسلك الذي جادته فيه وأعني به الافكار الحادثة ضد الايمان بالقدر
وهناك أحاديث كثيرة أخرى في ذم المكذبين بالقدر أى الذين لا يؤمنون
بان الله خالق كل خير وشر مثل قوله ﷺ « سيكون في أمتي أقوام يكذبون
بالقدر (١) » أخرجه أحمد بن حنبل والحاكم عن ابن عمر وقوله (سنة لعنهم
ولعنهم الله وكل نبي مجاب الزائد في كتاب الله والمكذب بقدر الله والمتسلط
باجبروت فيعز بذلك من أذله الله ويذل من أعزه الله والمستحل لحرم الله
والمستحل من عترتي ما حرم الله والتارك لسنقي) أخرجه الترمذي والحاكم
عن عائشة والحاكم عن علي وقوله (سبعة لعنهم وكل نبي مجاب الزائد في
كتاب الله والمكذب بالقدر والمستحل حرمة الله والمستحل من عترتي ما حرم
الله والتارك لسنقي والمستأثر بالنبي والمتجبر بسلطانه ليعز من أذل الله ويذل
من أعز الله) أخرجه الطبراني عن عمرو بن شعوى وقوله (أخاف على أمتي
من بعدى ثلاثاً حيف الأئمة وإيماناً بالنجوم وتكذيباً بالقدر) أخرجه
ابن عساكر عن أبي محجن وقد اعتبر الشراح ما جاء في الحديث الأول من

(١) أى لا يصدقون بأن الله تعالى خالق لاهمال العباد من خير وشر « شرح الجامع
الصغير للمناوى »

ذم الكلام في القدر في سياق الاحاديث الآخر وما فيها من الوعيد على التكذيب وعدم الايمان به .

وصفة الكلام أن القدر الوارد في الاحاديث بشأن القدر غير متوجه الى مذهب الاشاعرة الكاملى الايمان بالقدر بل موجه الى مذهب المعتزلة وأحفادهم المقتفين بآثار الغريبيين فإن تكلمت أنا في القدر فلم يكن ذلك منى لانكاره بل لاثباته وتجديده الايمان به وما كنت بحاجة الى التكلم فيه لو لم يتكلم غيرى ضده وقد كان لا ينظر الى مذهب المعتزلة في مسألة أفعال العباد بنظر الاعجاب فلماذا عد ذلك بعد تفرجه حسناً مرغوباً فيه حتى عند علمائنا ؟ أما عندي فهذا التحول منهم أمس بالكرامة من متابعة المعتزلة مباشرة^(١) وبعبارة أخرى كان اتهام مذهب الاشاعرة في القديم لما تضمنه من الجبر ، باستلزام عدم صحة مسئولية العباد عن أعمالهم في الآخرة لا يكفي في كف العلماء عن ترجيحه على سائر المذاهب فكفى اتهامه اليوم بكونه ضيقاً للتأخر في الدنيا في اسقاطه عن عيون العلماء وترجيح مذهب الماتريدية بل المعتزلة عليه .

نعم بلغ الحال في عصرنا أن صار يجاهر بعض من ألقام وأصحابهم من علماء الدين الأفاضل ، بتقليد المعتزلة في مسألة أفعال العباد غير مبال بسوء موقعه عند المسلمين فكأن الاسلام لامسألة فيه سبقت باسم القدر وكانت موضع عناية وذم منكروه بلسان النبوة ، ولم يكن ليستهان بأمره بتقليد.

(١) ومما يجب ان ينبه اليه ان الطعن في عبادة القضاء والقدر لم يعد المحللين من عقلاء انفربيين ذوى الآراء السامية بل من مؤلفيهم التعصبين ضد الاسلام او من ملاحظتهم الذين دينهم مادة الاديان عامة والاسلام خاصة لكونه الفضل الاديان وأقواها وقوا في وجوههم وانهم هم القدوة للمقلدين الشرقيين والا ففلاء الغرب وعلمائهم خاضعون لسلطة القضاء والقدر كما ذكره الشيخ جمال الدين الافغانى .

المعتزلة لولا التقليد للغرب الذي أخذ يتسامح فيه عالم الاسلام عامة ومصر خاصة من زمان :

ومن المعجب أن هذا المجاهر بتقليد مذهب المعتزلة أصبح يعتزني باختيار مذهب الاشاعرة ويرني لي أكثر من تعيرى إياه ورثائي له مع أنه لو كان مذهب اليه المعتزلة حقا ولم يكن في تقليدهم عار على عالم سني لاخترار مذهبهم من انتهت اليه زعامة العقلية الجديدة في مسألة أفعال العباد أعني امام الحرمين ولم يتخذ لنفسه مذهباً يفترق عن مذهبهم ولم يتكلف لاثبات هذا الفرق ولما تستر الشيخ المغفور له محمد عبده في اعتزاله بجاهراً باتباع امام الحرمين وكان ذلك الفاضل المجاهر بتقليد المعتزلة في أول أمره مغرماً بقول امام الحرمين ويوصيني به فلما يئس من ترويجيه عندي صرح بالاعتزال وريثاً يقول أي مانع ترونه بمنعكم من القول بكون العبد موجد أفعاله بقدرته التي خلقها الله ولا يتذكر أنه لو كان كما قال لم يكن القدر سراً مازال تعبي دون حله عقول العقلاء ولم يقلق علماء الاسلام من قديم ولم يأرقوا لوجدان أمر بين أمرين من الجبر والتفويض .

فكان شيئاً من هذا لم يكن وكان اختلاف العلماء والعقلاء الذي لا ينتهي وعناءهم الذي لا ينقضي من غير سبب يسوقهم اليه وقول الحكيم ابن رشد « هذه المسألة من أعوص المسائل الشرعية » من مذاجنه وكذا قول الامام الرازي في تفسيره « الانسان مجبور في صورة مختار وهو أنه ما ينتهي اليه فهم البشر » وقول العلامة على القاري في شرح الفقه الاكبر « وسر القدر مخفي عن البشر في الدنيا بل وفي الآخرة فتدبر قال الله تعالى ﴿ قل لله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين ﴾ » وقول العلامة المذكور في شرح قول

الامام أبي حنيفة (ولم يجبر أحداً من خلقه على الكفر ولا على الإيمان)
 « والمعنى ان الله لا يخلق الطاعة والمعصية في قلب العبد بطريق الجبر والغلبة
 بل يخلقهما مقروناً باختيار العبد ووجهه فان المكره على عمل يعمل وهو يكرهه
 وكان المختار عنده أن لا يعمل كالمؤمن المكره يتكلم بكلمة الكفر وقلبه
 مطمئن بالإيمان وكل المناق الذي لا يوافق قلبه في الاقرار بالإيمان لكن الإيمان
 محبوب للمؤمن كما أن الكفر مطلوب للكافرين وهذا معنى قوله تعالى
 ﴿ كل حزب بما لديهم فرحون ﴾ غاية الامر أن الله تعالى بفضله حبيب الينا
 الإيمان وزينه في قلوبنا وكره الينا الكفر والفسق والعصيان والحمد لله
 الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله وبعده ترك هداية أهل
 الكفر وحبيب اليهم الكفر وكره لديهم الإيمان فسيبغاه تعالى يضل من
 يشاء ويهدي من يشاء ومن يضل الله فإله من هاد وهذا من أسرار القضاء
 والقدر بحكم الأزل لا يسأل عما يفعل » .

وكان كتاب الله المنزل لا ينادى بساطان مشيئة على كل ما كان وما يكون
 من هدى وضلال وخير وشر وبأن العباد لا يملكون لانفسهم نفعا ولا ضرا
 إلا ما شاء الله وأنهم مع كونهم أصحاب ارادة ومشيئة لا يشاءون إلا أن
 يشاء الله .

ينسى كل هذا أو يتناسى تحت غلبة التيار العقلي العصري ثم يقول لي
 بكل هدوء « أي مانع ترونه يمنعكم من القول بكون الانسان موجداً لأفعاله
 بقدره خلقها الله فيه مختاراً في فعله وفي اختياره » يقول هذا فراراً من الجبر
 الناتج من سلطان مشيئة الله على كل ما يحدث في الكون وينسى أيضاً أن
 كثيرين من علماء الغرب قائلون بكون الانسان مسيراً لا خيراً أي ينفون

اختياره كما في مذهب الجبر المحض .

وكان أقصى ما خوفوني به بعد أن لم يبق لهم مجال لانكار قوة الادلة
النقلية والعقلية التي تمسكت بها في هذا الكتاب قولهم بلزوم ارتفاع المسؤولية
عن الانسان اذا وقع كل ما فعله من طاعة أو معصية تحت تأثير مشيئة الله
الخالق وفاتهم أن وقوعه كذلك إن كان حقاً يقودنا اليه تحقيق كل من العقل
والنقل فماذا تكون فائدة تعامينا عنه وكيف يصح القول بالمسؤولية المبنية
على التعامى عن الحق الواقع ولا فائدة فيه سوى بناء الفاسد على الفاسد وجعل
محدور واحد محدورين . نغیر لنا أن لانسلم بلزوم ارتفاع المسؤولية عن الانسان
ليكونه تحت سلطان مشيئة الله التي تتفق معها مشيئته بدون أى كراهية
منه وإن كان هذا الاتفاق من آثار سلطان مشيئة الله ، خير لنا ذلك من
بناء مسؤوليته على استقلال مشيئته المعدم فها خيل الى الانسان أنه يلزم من
كونه مجبوراً في أفعاله هذا الجبر الذى لا يعدم مشيئته ورضاه أن ترتفع عنه
تبعة أعماله ومسؤوليته عنها وكان انتهاء علم النفس الى ان الانسان مسير
لاخير حمل بعض علماء الغرب على القول بلزوم التعديل في قوانين العقوبات
وفق ما ينتهي اليه علم النفس ، فلن يكون ذلك التعديل الذى ينجر الى
الفناء قوانين العقوبات ولن ترتفع المسؤولية عن الانسان في الدنيا ولن ترتفع عنه
في الآخرة ولا يمنع عدم ارتفاعها قول علماء النفس بما قالوا فيكون الانسان
مسيراً ويكون مع ذلك مسئولاً ويبقى التعارض المرنى بين هذا وذاك
سرّ القدر .

وأما ما يتوهم من ترك المساعي ، وسقوط أهمية العمل اذا أومن بالقدر
واستوفى حق الايمان به كما في مذهب الأشاعرة أو كما يحصل للقارئ من

مطالعة كتابنا هذا إن شاء الله فقد عقدنا في أواخر الكتاب فصلاً يزيل
الشبهة بهذا الصدد ويثبت أنه لا وجه لذلك التوهم والآ ن فكنتى بلغت
النظر الى أن هذا الكتاب يبحث فى عوامل القدر المبكثونة فى أفعال
العباد التى هى بعينها عبارة عن مساعيتهم فلا محل لعدم لزوم المساعى عندنا
بل هى لازمة لزوم أساس المسألة فاذا انعمت المساعى أعنى أفعال العباد
لم يبق موضوع الكتاب ولا مانحن نبحث فيه وأنا ندرس القدر فى أفعال
العباد ومساعيتهم ولا ندرس القدر الكائن فى خارج الأفعال والمساعى كما
أن هذه المسألة مذكورة فى علم الكلام بعنوان أفعال العباد فاستخراج
ترك الأفعال من بعض المذاهب المعروفة هناك ضلال عن موضوع المسألة .
وكما أن موقف كتابنا من الأعمال والمساعى بهذه المثابة فقارؤه الذى
يجدد إيمانه بالقدر ويقويه بدلالته وإرشاده إن شاء الله تعالى ليس ما ينتهى
إليه ترك العمل أو حض العاملين عليه بل التنبيه الى القدر الداخلى فى أعماله
ومساعيه وعدم الذهول عن تمشيتها معه .

هذا وقد كنت ضربت فى غمرة هذه المسألة مرة أولى قبل عشرين
فى كتابى الذى ألفته باللغة التركية وسميته (دينى مجددار) وضمنته مسائل
كثيرة ونشرتها قبيل مغادرتى الآستانة فأعترف بأنى ما كنت بلغت
دركها واليوم أغتمرف فيها مرة ثانية وأستفرد لها فى هذا الكتاب (١) كما
يستفرد الفواص درته غير آل جهداً فأتى فى الأولى فان لم آتته الى غاية

(١) وكنت كتبت الكتاب أولاً باللغة التركية ولم يتيسر لى نشره قلما انتقلت الى
عصر لاح لى أن أنزجه الى العربية وان كبر ذلك فى عيني لما أنى عنت بأمله التركى كثيراً
وفى الترجمة معنى التكرار كما أن فيها تكرار المعنى مع أنى لانتسل على الكتابة العربية
غوقت أولاً فى عناء من معناه فكيف أقع تانيا فى عناء من لفظه ثم رأيت أن اللاحق
بأن يحتل عبء اللفظ من احتمال اعباء المعنى وزدت عند الترجمة كثيراً من المباحث .

منشودة فقد بلغت بعون الله شأواً أقرب إليها وأبعد مما بلغه فضيلة الشيخ
المحاضر وغيره ممن كتبوا في هذا الموضوع مع أني لا ادعى تمام حل لمشكلته
تمام حلها في ادراك أنها لا تحمل تمام الحل .

الشيخ محمد عبده قبل الشيخ محمد بخيت

اعلم أن مسألة القدر التي آخذناها موضوعاً لكتابنا وأردنا إثباته فيه
أن جميع أفعال العباد التي تدخل في استطاعتهم وتحصل بواسطة إرادتهم
كبيرها وصغيرها مما نراهم يقومون به كل يوم من الأعمال المعتادة لهم فهي
واقعة تحت حكم الله وإرادته وأن ما يقع في الكون من الخير والشر الذي
يكون مصدره الإنسان منها ، كله من عند الله وليس مرادنا من مسألة
الإيمان بالقدر كما يفهمه كثير من الناس أن ينظر إلى مالا يندر وقوعه في
الكون مما يريد الإنسان وتعلق به قدرته ومصلحته ومع ذلك لا يحصل
عليه بمحاولة القضاء والقدر دونه أو ينقلب على غير ما أَرَادَهُ فيتبين منه
وجود قدرة وإرادة أسمى من قدرة البشر وإرادته ويقنع بأن كون إرادة
الإنسان نافذة يتوقف على عدم تعارضها مع تلك الإرادة الأسمى . لأن
هذا مما لا خلاف فيه بين أهل الأديان حتى يكون محل بحث ونظر ويتخذ
موضوع كتاب مستقل فلسنا نعد إلى البحث في إرادة الإنسان التي قضى
عليها تعارضها مع الإرادة الإلهية أن ينتهي أمرها إلى الفشل وإنما نعد إلى
إرادته التي تنفق مع الإرادة الإلهية فتكون مصدراً لأعمال وآثار تعودنا
أن نراها منه فنجعل هذا النوع من الأداة البشرية موضع البحث والتدقيق
على أنه لا احتمال عندنا لتعارض إرادة الإنسان مع إرادة الله ولا تعارض
فيما فشل من إرادته مع إرادة الله وإنما الله أراد منه الإرادة والفشل معا .

فبناء على هذا الايضاح في موضوع الكتاب الذي هو محل النزاع بين
ذوى المذاهب الكلامية نقول ان قول الشيخ العبقري المغفور له محمد عبده في
رسالة التوحيد عند بسط هذه المسألة : « قد يريد ارضاء خليل فيفضيه
وقد يطلب كسب رزق فيفوته وربما سعى إلى منجاة فسقط في مهلكة ..
ينجى من ذلك ان في الكون قوة أممي من أن تحيط به قدرته وأن وراء
تدبيره سلطانا لاتصل اليه سلطته » من مزج الموضوع بشيء من غيره
ربما يكون مبيهاً للتشويش على القراء ولتنقل تمام كلامه هناك المتعلق
بهذه المسألة :

« أفعال العباد »

« كما يشهد سليم العقل والحواس من نفسه أنه موجود ولا يحتاج في
ذلك إلى دليل يهديه أو معلم يرشده كذلك يشهد أنه مدرك لأعماله
الاختيارية يزن نتائجها بعقله ويقدرها بإرادته ثم يصدرها بقدرته ما فيه ويمد
انكار شيء من ذلك مساوياً لانكار وجوده في منافاته لبداهة العقل »
« كما يشهد بذلك في نفسه يشهده أيضاً في بني نوعه كافة من كانوا مثله
في سلامة العقل والحواس ومع ذلك فقد يريد ارضاء خليل فيفضيه وقد
يطلب كسب رزق فيفوته وربما سعى إلى منجاة فسقط في مهلكة فيعود
باللائمة على نفسه إن كان لم يحكم النظر في تقدير فعله ويتخذ من خيبته أول
مرة مرشداً له في الأخرى فيعاود العمل من طريق أقوم وبوسائل أحكم
ويتقد غيظه على من حال بينه وبين ما يشتهي إن كان سبب الاخفاق في
المسعى منازعة منافس له في مطلبه لوجوده من نفسه أنه الفاعل في حرمانه
فينبرى لمنازلته وتارة ينجه إلى أمر أممي من ذلك إن لم يكن لتقصيره أو

لمنافسة غيره دخل فيما لاقى من مصير عمله كأن هب ريح فأغرق بضاعته أو
نزل صاعق فأحرق ماشيته أو علق أمله بمعين فمات أو بنى منصب فعزل
يتجه من ذلك إلى أن في الكون قوة أمضى من أن تحيط به قدرته وأن وراء
تدبيره سلطانا لا تصل إليه سلطته فإن كان قد هداه البرهان وتقويم الدليل
إلى أن حوادث الكون بأسره مستندة إلى واجب وجود واحد يصرفه على
مقتضى علمه وإرادته خضع وخضع ورد الأمر إليه فيما لاقى ولكن مع ذلك
لا ينسى نصيبه فيما بقى فالؤمن كما يشهد بالدليل وبالعيان أن قدرة مكون
الكائنات أمضى من قوة الممكنات - يشهد بالبدهة أنه في أعماله الاختيارية
عقلية كانت أو جسمانية قائم بتصرف ما وهب الله له من المدارك والقوى
فما خلقت لأجله وقد عرف القوم شكر الله على نعمه فقالوا هو صرف العبد
جميع ما أنعم الله به عليه إلى ما خلق لأجله .

« على هذا قامت الشرائع وبه استقامت التكاليف ومن أنكر شيئاً منه
فقد أنكر مكان الإيمان من نفسه وهو عقله الذى شرفه الله بالخطاب فى
أوامره ونواهيه . »

« أما البحث فيما وراء ذلك من التوفيق بين مقام عليه الدليل من احاطة
علم الله وإرادته وبين ما تشهد به البدهة من عمل المختار فيما وقع عليه الاختيار
فهو من طلب سر القدر الذى تهيننا عن الخوض فيه واشتغال بما لا تكاد تصل
المقول إليه وقد خاض فيه الغالون من كل ملة خصوصاً من المسيحيين
والمسلمين ثم لم يزالوا بعد طول الجدل وقوفاً حيث ابتدأوا وغاية ما فعلوا أن
فرقوا وشتتوا فتهم القائل بسلطة العبد على جميع أفعاله واستقلاله انطلق وهو
غرور ظاهر ومنهم من قال بالجبر المطلق وصرح به ومنهم من قال به وتبرأ

من اسمه وهو هدم للشريعة ومحو للتكاليف وإبطال لحكم العقل البديهي وهو
عماد الايمان »

قد يظهر من كلامه الذى نقلناه بنصه ولا سيما قوله :

« فان كان قد هداه البرهان وتقويم الدليل إلى أن حوادث الكون
بأسره مستندة الى واجب وجود واحد يصرفه على مقتضى علمه وإرادته
خشع وخضع ورد الامر اليه فيما لقي ولكن مع ذلك لا ينسى نصيبه فيما بقى »
ان الانسان مفوض اليه ايجاد أفعاله فيما لم يلق مانعاً يمنعه منه وليس من
واجبه أن يرد الامر فيه الى واجب الوجود الذى حوادث الكون بأسره
مستندة اليه ، أى يظهر من كلامه مع ما فيه من التناقض أنه يختار مذهب
المعتزلة وقوله :

« كما يشهد سليم العقل والحواس من نفسه أنه موجود ولا يحتاج فى ذلك
الى دليل يهديه أو معلم يرشده كذلك أنه مدرك لأعماله الاختيارية بزن
نتائجها بعقله ويقدرها بإرادته ثم يصدرها بقدرته ما فيه ، يدل على ذلك دلالة
أظهر من دلالة القول الأول ومما يلفت إليه النظر أنه لم يصرح بكون أفعال
العباد مخلوقة لله تعالى ، ومع هذا فالشيخ يرد مذهب الاعتزال فى أخريات
كلامه و يصفه بأنه غرور ظاهر ويرد مذهب الجبر ومذهب الاشاعرة الذى
عبر عنه بالقول بالجبر والتبرؤ من اسمه و يصف كلامهما بأنه هدم للشريعة
ومحو للتكاليف وإبطال لحكم العقل البديهي والحال ان كلمات الشيخ فيما
ذهب اليه من قبيل القول بالاعتزال والتبرؤ من اسمه فكما قال هو عن الاشاعرة
إنهم قالوا بالجبر وتبرءوا من اسمه فالشيخ نفسه يتبرأ من مذهب الاعتزال ثم
لا يختلف عنهم فى مسلك التوفيق فهل فى ظنه أنهم ينكرون وجود قوة

أسمى من قوة الانسان عند ما يوقع أفعاله مع أنهم معترفون بوجود قدرة إلهية فوق قدرة الانسان وان قدرة الله مرجع قدرة العباد واستقلال العبد في أفعاله عندهم عبارة عن كون أفعاله الاختيارية مفوضة من الله اليه وانه قائم بتصرف ما وهب الله له من المدارك فهم لا يقولون إلا كما قال الشيخ :

« فالأمر من كما يشهد بالدليل وبالعيان ان قدرة مكون الكائنات أسمى من قوة الممكنات يشهد بالبداهة أنه في أعماله الاختيارية قائم بتصرف ما وهب الله له من المدارك والقوى فيما خلقت لأجله »

وربما يظن من نظر الى قول الشيخ في تصوير مذهب المعتزلة عند ما أشار اليهم من بين الغالين : « فتنهم القائل بسلطة العبد على جميع أفعاله واستقلاله المطلق وهو غرور ظاهر » أنهم يقولون بسلطة العبد على جميع أفعاله واستقلاله المطلق عن ممانعة أية قوة أرضية أو سماوية لكن تصوير مذهب المعتزلة بهذه الصورة غرور ظاهر فهو ان كان يظن أنهم ينسبون الى العبد قدرة واستقلالاً فوق ما ناسبه نفسه اليه فقد أخطأ في فهم مذهبهم وعده غروراً ظاهراً ومنشأ الخطأ ظن أن موضوع الخلاف في هذه المسألة بين أهل المذاهب هو أفعال العباد مطلقاً والحال أن موضوع الخلاف أفعالهم التي تدخل تحت قدرتهم وتصدر عنهم فعلاً كما نبهنا عليه حتى ان الأفعال التي يرونها داخلية تحت قدرتهم ولا يفعلونها لمائع خارجة عن الموضوع بل خارجة عن أفعال العباد لعدم صدورها عنهم فعلاً .

نعم ان اعتراف الشيخ بأحاطة ارادة الله التي لا تخرج عنها أفعال العباد الاختيارية ولا ارادتهم التي تتقدم تلك الأفعال ، لا يتفق ومذهب الاعتزال^(١)

(١) ذكر الشيخ في كتابه أن أحاطة علم الله لا تأثير لها في أفعال العباد الاختيارية لا بالمعنى ولا بالالزام وسكت عن تأثير ارادته المحيطة فيها .

لكنه ما أغفل تعقيب ذلك بدعوى البداهة في عمل المختار فيما وقع عليه الاختيار مصرحاً بأن هذين الأمرين اللذين قام على أحدهما الدليل وشهدت البداهة بالآخر لم تكد العقول تجد طريقاً إلى التوفيق بينهما فالبحت في ذلك معدود من طلب سر القدر والسفي في إذاعته عبثاً وقد نهينا عن الخوض فيه ونحن نعلم في هذا الكتاب إلى اثبات أنه لا شيء في الكون يعزب عن إحاطة إرادة الله ومع ذلك فإن الإنسان مختار في أفعاله فمذهب الشيخ أذن الذي لا يرضى بمذهب المعتزلة والجبرية والاشاعرة مذهباً له لا يبعد عما ذهبنا إليه في كتابنا وحاولنا تأييده غير أننا مصرحون بشمول إرادة الله شمولاً لا يخرج عنه أفعال العباد الاختيارية ولا إرادتهم الجزئية بشهادة قوله تعالى (وما تشاءون إلا أن يشاء الله) المتكرر في السورتين من كتابه ومجتهدون بقدر الطاقة في التوفيق بين الحقيقتين من شمول إرادة الله واختيار العباد وقائلون فيما وراء الطاقة بأنه لا يلزم من عجز عقولنا عن تأليفهما عدم إمكان اثتلافهما في علم الله وفي نفس الأمر ما دامتا حقيقتين ثبتت أحدهما بالدليل وشهدت بالآخرى بداهة العقل فالحقيقتان الثابتتان في حد ذاتيهما لا بد وأن لا تكون أحدهما مضادة ومناقية للآخرى إذ لا تنافي بين الحقائق والألزام عدم ثبوت واحدة منهما حال كون المفروض ثبوتها فلو تركنا هاتين الحقيقتين الظاهرتين في مظهر التضاد معرضين عن التوفيق بينهما غير مصرحين ولا متأكدين بكون موقع كل منهما محفوظاً فغيرنا لا يتركونهما وحالهما فيرونهما متعارضين ويخصصون القضية الأولى العامة بالثانية الخاصة فإن لم يفعلوا ذلك عمداً تفعله عقولهم من حيث لا يشعرون وفي النتيجة يكونون ملغين عموم القضية الأولى بقول الماتريديّة بأن

الارادة الجزئية غير مخلوقة وتكلف الشيخ الكبير محمد بنجيت في تأويل قوله تعالى (وما تشاءون إلا أن يشاء الله) ليقطع ارتباط مشيئة المباد بمعنى ارادتهم الجزئية بمشيئة الله وسيجيء الكلام عليه بما يقنع القارىء ، كله من تغليب القضية الثانية على القضية الاولى حتى أن هجوم الشيخ محمد عبده على مذهب الاشاعرة بأشد مما هجم على مذهب المعتزلة من هذا التغليب أيضا ^(١) وفي الحق ان اتهم مذهب الاشاعرة بتهمة كونه هدماً للشريعة ومخوفاً للتكاليف شديد جداً فهاذا فعل الاشاعرة وما ذنبهم إذ قالوا بكون أفعال العباد مع ارادتهم الجزئية المتعلقة بها مخلوقة لله تعالى وما هو إلا مقتضى شمول ارادة الله الذي اعترف الشيخ نفسه بأنه ثابت بالدليل فهم قائلون بأحاطة ارادة الله وثابتون في القول به وهم مع ذلك قائلون أيضاً بمضمون القضية الثانية أعنى عمل المختار فيها وقع عليه الاختيار والشيخ يعرض بهم كأنهم لا يقولون بعمل المختار فيها وقع عليه الاختيار . ولم يقل الاشاعرة بالجبر المطلق ولا أنكروا اختيار العباد وبالاخص لم يمر ببالهم انكار كونهم مكلفين وإنما عزا اليهم الشيخ هذه التهم من حيث أنهم قالوا بشمول ارادة الله الذي قال به الشيخ أيضاً وصدقوا في القول به وثبتوا فيه وقد دخلت في دائرة إحاطة ارادة الله ارادات العباد الجزئية وسيجيء إثباته بأدلة العقلية والعقلية

(١) ولا يقال ان هدف الشيخ في تلك الحملة الشديدة مذهب الجبرية لا الاشاعرة لأنها تسببها على السواء بل تعلقها بمذهب الاشاعرة اولى لكونه اقرب مع ان مذهب الجبر المحض انقرض اهله في أواخر القرن الرابع من الهجرة ولم يبق لهم أثر ولا يوجد من في هذا الزمان الذي راجت فيه الشكاية من عقيدة القضاء والقدر من سني وشيخي وزيدى واهل ما عيلي ووهابي وخارجي يرى مذهب الجبر المحض كما ذكره الشيخ العلامة جمال الدين الافغانى فلو حلنا وجهة حملة الشيخ محمد عبده وشكاية الشيخ محمد بنجيت من « الذين التبس عليهم معنى القضاء والقدر فجهلوا على تشييط هم العاملين وبث روح الكسل والتقاعد عن العمل » الى مذهب الجبر المحض لذهبت حملة الاول وشكاية الثانى عبثاً وهدراً

كما دخلت أفعالهم الناشئة عنها فاستخرج منه الشيخ لزوم كونهم مسلوبى الاختيار ولزوم هدم الشريعة ومحو التكاليف وهل يرجع الشيخ اذن عن قوله باحاطة ارادة الله الذى بناه على ثبوتها بالدليل ؟ فان كان لا يرجع عنه فما ورد على الاشاعرة فهو وارد عليه ، وهل ان حجره العقول عن التأليف بين الحقيقتين اللتين ثبتت إحداهما بالدليل وعلمت الاخرى بالبدهاة ، لم يكن القصد منه الى محافظة حقيقتها بما بل تقضى أولاهما بأخراهما ؟ وإلا قأين صعوبة التأليف بينهما المبالغ فيها المعترف بها وأين سر القدر الذى لا تكاد تصل اليه العقول اذا نال العباد فى أفعالهم الاختيارية تفويضا تاما من الله ولحق التعديل والتخصيص على حسب ذلك بقضية شمول ارادة الله فالمسألة اذن تكتمل بساطة ظاهرة ويكون قد عيد الى أمر التأليف الذى أظهر العجز عنه وأوجب الكف بأضر وجه وأضله .

وجدت عجيب من مثل الشيخ محمد عبده كيف صاغ له وهو المشهور بقوة العقل ودقة الفهم ، عيب مذهب الاشعرى بما عاب به ولا سيما بعد أن اعترف بكون التوفيق بين ما قام عليه الدليل من احاطة ارادة الله وبين ما شهدت به البدهاة من اختيار العبد ، سرا مخزونا عن عقول البشر فالذى عابه من مذهب الاشعرى اذن قد تضمن ذاك السر المخزون ، والذى آمال الشيخ الى ما ذهب اليه خلوه من ذلك السر الغامض حيث تنوزل فيه من القول باحاطة ارادة الله على ما تتفق مع اختيار العبد فأخل بالقضية الاولى للمحافظة على القضية الثانية وحصل التوفيق بينهما ولم يبق فى المسألة سر ولا إشكال والحال أن بقاء السر والاشكال لازم معترف به عند الشيخ وانا نعود الى التنبيه على هذه النقطة المهمة فى غير هذا الموضع .

وقول الشيخ المغفور له في رسالة التوحيد :

« ودعوى أن الاعتقاد بكسب العبد لأفعاله يؤدي إلى الإشراك بالله وهو الظلم العظيم دعوى من لم يلتفت إلى معنى الإشراك على ما جاء به الكتاب والسنة فالإشراك اعتقاد أن لغير الله أثراً فوق ما وهبه الله من الأسباب الظاهرة وأن لشيء من الأشياء سلطاناً على ما خرج عن قدرة المخلوقين وهو اعتقاد من يعظم سوى الله مستعيناً به فيما لا يقدر العبد عليه كالاستنصار في الحرب بغير قوة الجيوش والاستشفاء من الأمراض بغير الأدوية التي هدانا الله اليها والاستعانة على السعادة الدنيوية والآخرية بغير الطرق والسنن التي شرعها الله لنا ، هذا هو الشرك الذي كان عليه الوثنيون ومن ماثلهم فجاءت الشريعة الإسلامية بمحوه ورد الأمر فيها فوق القدرة البشرية والأسباب الكونية إلى الله وحده وتقرير أمرين عظيمين هما ركنا السعادة وقوام الأعمال البشرية الأولى أن العبد يكسب بإرادته وقدرته ما هو وسيلة لسعادته والثاني أن قدرة الله هي مرجع لجميع الكائنات وإن منها ما يحول بين العبد وبين انفاذ ما يريد وأن لا شيء سوى الله يمكن له أن يمد العبد بمعونته فيما لم يبلغه كسبه جاءت الشريعة لتقرير ذلك وتحريم أن يستعين العبد بأحد غير خالقه في توفيقه إلى إتمام عمله بعمد أحكام البصيرة فيه وتكليفه بما يرفع همته إلى استمداد العون منه وحده بعد أن يكون قد أفرغ ما عنده في تصحيح الفكر واجادة العمل وهذا الذي قررنا قد اهتدى إليه سلف الأمة فقاموا من الأعمال بما عجبت له الأمم وعول عليه من متأخري أهل النظر أمام الحرمين الجويني رحمه الله وإن أنكر عليه بعض من لم يفهمه »

« أكرر القول بأن الإيمان بوحداية الله لا يقتضي من المكلف الاعتقاد أن

الله صرفه في قواه فهو كاسب لا يمانه ولما كلفه الله به من بقية الاعمال واعتقاد أن قدرة الله فوق قدرته ولما وحدها السلطان الأعلى في إتمام مراد العبد بإزالة الموانع أو تهيئة الاسباب المتبعة مما لا يعلمه ولا يدخل تحت ارادته ،
دفاع عن مذهب المعتزلة تحت ستار التعبير بالكسب عما نسب الى مذهبهم من الخلق والإيجاد ألا يرى أنه يقول بكسب العبد فيما يبلغه كسبه من أفعاله ولا يقول بأن الله خالق تلك الأفعال كما قال بأن العبد كاسبها بل يترك لله ما لم يبلغه كسب العبد وما لا يدخل تحت القدرة البشرية ويقصر معونة الله لعبده أيضاً على ما فوقها وعلى إزالة الموانع أو تهيئة الاسباب كل ذلك ظاهر من صريح كلماته التي نقلناها أما القول عن يخلق ما يكسبه العبد ومن يكون مكسوب العبد مخلوقه فالشيخ محافظ على السكوت عنه ولهذا لم نحمل مذهبه على مذهب الماتريدية فهو لا يرى حاجة أفعال العباد الاختيارية التي تدخل تحت قدرتهم للحصول في سباحة الكون بعد إزالة الموانع عنها أو تهيئة الاسباب لها مما لا يعلمونه ولا يدخل تحت ارادتهم ، الى غير كسبهم فظهر أن هذا الكسب عين الخلق والإيجاد الذي يقول به المعتزلة غير مفترق عنه إلا بالاسم وان كل ما ذكره الشيخ على طوله وأجاد في تصويره وتمحيصه لا يخالفه فيه أهل الاعتزال إلا في تعبير الكسب بدل الخلق فهو مذهب التفويض الذي يلخص به مذهبهم إذ لا شبهة في أن المعتزلة أيضاً معترفون بكل ما ذكره الشيخ في تحديد قدرة العباد واحتياجهم الى الله لان عدمهم بالمعونة فيما لم تبلغه قدرتهم وأن قدرة الله هي مرجع الكائنات وأن من آثارها ما يحول بين العبد وبين انفاذ ما يريد فكل يظن الشيخ أنهم أنكروا القدر ما يتعلق منه بأفعال العباد وما يتعلق بغيرها فذموا بذلك ولعنوا وهل

يتصور منهم انكار القدر على اطلاقه وادعاء أن الانسان يقدر على كل شيء ولا توجد فوق قدرته قدرة ؟ وفي قوله « وان لا شيء سوى الله يمكن له أن يمد العبد بالمعونة فيما لم يبلغه كسبه » وقوله « ورد الامر فيما فوق القدرة البشرية والأسباب الكونية الى الله وحده » دلالة ظاهرة على أنه فيما بلغه كسبه وقدرته غير مقتصر الى معونة الله .

لا يقال ان مراده مما لم يبلغه كسب العبد هو الخلق فالله يمد العبد بمعونته بخلق ما كسبه وينطبق كلامه على منذهب القائلين بأن الله خالق أفعال العبد والعبد كاسبه ، لأننا نقول اذا كان المراد مما لم يبلغه كسبه هو الخلق فما المراد مما بلغه كسبه اذ لا معنى لأن يكون كسب العبد بلغ كسبه بنفسه فاحتاج الى مدد الله ومعونته في الخلق فتعين أن يكون مراده مما بلغه كسب العبد ما يبلغ خلق الله منه من ايجاد أفعاله التي تتعلق بها قدرته ويمير عنها بالأفعال الاختيارية فالعبد عند الشيخ يوجد ما يبلغه كسبه من أفعاله ويحتاج فيما وراء ذلك الى معونة الله ولا يحتاج اليها فيما يبلغه كسبه .

على أن القائلين بأن الله خالق أفعال العباد لا يقولون إن الله يمد العبد بمعونته في الخلق لأنه مشعر بأن العبد يكسب بنفسه ويخلق بمعونة الله فالخلق أن الشيخ يدافع عن مذهب الاعتزال كما قلنا تحت ستار التعبير عن الخلق والايجاد بالكسب ويؤيد ما قلنا ان المعروف بكونه مرميا بتهمة الاشراك بالله التي يجتهد الشيخ في ازالتها انما هو مذهب المعتزلة لامذهب القائلين بأن العبد كاسب فعله والله خالقه (١)

(١) ولو فرضنا بمد كل هذه المواضع أن الشيخ على مذهب الماتريدية فهو لا يثبت له حق التشريع على مذهب الاشاعرة واتهامه بالتهمة الثقيلة وسببها للقاري أن مذهب الماتريدية ليس بأقل مفسدة من مذهب المعتزلة

وقول امام الحرمين الذي أيد به الشيخ كلامه وهو ما قاله الامام في
النظامية ونقله ابن قيم الجوزية على طوله في (شفاء العليل رقم ١٢٢) مؤداه
تقرير منسوب المعتزلة بأسلوب رائع وكلمات الشيخ لا تقل بلاغة عنه غير ان
في كلام امام الحرمين تصريحاً بوقوع أفعال العباد بالقدره الحادثة وقد منع
الشيخ تسره عن التصريح به لكن استظهاره بقول امام الحرمين يدل على
انه يتابعه في رأيه ويؤيد ما قلنا من ان الشيخ معتزلي مستتر في مسألة
أفعال العباد.

ثم ان الشيخ الذي لا يوجب على الموحدين الاعتقاد ان الله صرفة في
قواه فهو كاسب لا يمانه ولما كلف به من بقية الاعمال ، بماذا يجيب لو سألناه
عن قوله تعالى ﴿ ان الذين حقت عليهم كلمة ربك لا يؤمنون ولو جاءتهم
كل آية ﴾ ولماذا لا يكتسب هؤلاء الذين حقت عليهم كلمة ربنا ايمانهم ألم
يصرّفهم الله في قوامهم وبعد ما جاءتهم كل آية فان قال جوابه في تسمية كلامي
وهو « ان الله وحده السلطان الاعلى في اتمام مراد العبد بإزالة الموانع أو نهضة
الاسباب المتعصية » قلنا هذا انما يتصور اذا كان الايمان مراد العبد وهو
يريده ويكسبه لكن الآية تلفت الى الذين لا يريدون الايمان ويأبون
كسبه لكونهم قد حقت عليهم كلمة الله اليس هذا يدل على أن كسب العبد
أيضاً بيد الله وأن القول بكونه في يد العبد نوع من الاشراك كما قال علي
رضي الله عنه لمن قال « انى أملك الخير والشر » (تملكهما مع الله أو بدون
الله فان قلت مع الله فقد ادعيت أنك شريك لله) الى آخر ما روى عنه
ونقل في شرح المقاصد ولا شبهة في ان من ادعى كونه مالكا للخير والشر
لم يزد الخير والشر كليهما وانما أراد الخير والشر اللذين تتعلق بهما قدرته

وكسبه كما لم يرد المعتزلة القائلون بسلطة العباد أفعالهم على سلطتهم على جميع أفعالهم كما عزا اليهم الشيخ بل أرادوا سلطتهم على أفعالهم التي تدخل تحت قدرتهم وهو ظاهر.

إمام الحرمين وابن قيم الجوزية قبل الشيخ محمد عبده

أما كلام امام الحرمين في مسألة خلق الأعمال الذي قدسنا الإشارة اليه فقد كان في نيتي أن لا أنقله بنصه استغناء عنه بما نقلته من كلام الشيخ محمد عبده ثم ما وسعني أن لا أنقله مخافة أن يظن أنني خفت تأثير كلام الامام على القارئ وقد لقيت أناساً معجبين به من أهل العلم فرأيت من الواجب نقله بالرغم من طوله ثم انتقاده عليه ثم رأيت أن ذلك يضاعف في طول مقدمة الكتاب وقد بلغت فيها ما يريو على ما اعتيد منها فأرجأته الى محله الذي سردت فيه المذاهب وانتقدتها.

فعلى كل حال يظهر أن الرأي العام العلمي في مصر منذ عهد الشيخ محمد عبده زاد اهتمامه بالثانية من القضيتين القائلة إحداهما بإحاطة علم الله وأرادته وثانيتها بعمل المختار فيها وقع عليه الاختيار واللتين أوجب الشيخ المشار اليه نفسه اعتناقهما واعتبرهما ركنتين واجبي التسليم في مسألة أفعال العباد، فأخل^(١) بالتوازن بينهما ومال الى مذهب المعتزلة أو ما يقرب منه بأجراء التعديل والتخصيص في القضية الاولى وتبرأ من مذهب الاشاعرة أيضاً ورماه وراء ظهره ولم يذهب الى أن الاشاعرة أيضاً أخلوا بالتوازن حيث وجهوا زائد اهتمامهم الى القضية الاولى وبخسوا الثانية حقها لكني

(١) ضمير هذا الفعل وما يتلوه من الأعمال راجع الى الرأي العام العلمي بمصر

لا أسلم أولاً بما ذهب إليه في مذهب الاشاعرة

وثانياً ان زيادة الاهتمام بالقضية الثانية وزحزحة الاعتقاد بالقضية الاولى واضعاف الايمان بالقدر في ضمن ذلك لما أنها قد تسربت الى المسلمين بين تيار الافكار الذي أتاهم من الغرب وأضلهم السبيل ، أراه أضرّ بهم من الإخلال بالتوازن في شكل يعاكسه ويرمى به مذهب الاشاعرة أما حديث كونه هدماً للشريعة ومحوراً للتكاليف فرمى طائش وظلم فاحش والشيخ مقلد لامام الحرمين في هذا الرمي وبتعرف قيمته في الفصل المعقود للنظر في مذهب الامام وتعرف أنه ان كان رعباً صائباً فهو مشترك الالتزام مع الرامي أي الامام والشيخ الذي يرمى عن قومه ان كان في مذهبهم فهو شريكه في اتجاه الالتزام اليه وكنت أسأل الشيخ محمد عبده — لو استطعت — أي شريعة هدمها وأي تكليف محاه ذلك المذهب الذي كان سائداً في علم الكلام ورأي الاسلام العلمي الى عهد الشيخ المغفور له وقد سلمت الشريعة الاسلامية من الهدم طول سيادته لكن انهمز الرأى العام الاسلامي الذي يمثل ما راج في الازمنة الاخيرة من تزيف افكار الاسلام وعقائده واجدة بعد واحدة واستبدال ما ترصاه لنا اوربا مكانه ، لم يُبق شريعة في المسلمين ولا حرمة لها منهم^(١) ان الشيخ (محمد عبده) لا تمجيد مذاهب الاسلام ومسالكتهم التي احتفظت بالاسلام على كل حال وأدركت به الى زمان الشيخ لكنه لو شهد ما أصيب به الاسلام في مدة قصيرة مضت بعده الى يومنا واستوعبت

(١) ومن آثاره الشيخ محمد عبده القاسية على مذهب الاشعري الذي تدور عليه صحة الايمان بالقدر كما ستطالع عليه بعد مطالعة هذا الكتاب انه ينبغى في مبرناجته الجهالة أعني مؤلف كتاب « علم القضاء والقدر أو سر تأخر المسلمين » فحل على الايمان بالقدر قومه .

حالا تسعه العصور الطوال من السقوط والانحلال المدهش و كتاب اليه تبصره

في درس المذاهب

ومما يجب التنبيه على أن خطة الشيخ جمال الدين في تمحيص المسألة أقوى وأسلم من خطة تلميذه الشيخ محمد عبده رحمهما الله فالشيخ جمال الدين الذي نص على أن :

و الاعتقاد بالقضاء والقدر يؤيده الدليل القاطع بل ترشد اليه الفطرة وسهل على كل من له فكر أن يلتفت الى أن كل حادث له سبب يقارنه في الزمان وأنه لا يرى من سلسلة الاسباب إلا ما هو حاضر لديه ولا يعلم ماضيها إلا مبدع نظامها وأن لكل منها مدخلا ظاهرا فيما بعده بتقدير العزيز العليم و ارادة الانسان إنما هي حلقة من حلقات تلك السلسلة وليست الارادة إلا أثرا من آثار الادراك والادراك انفعال النفس بما يعرض على الحواس وشعورها بما أودع في الفطرة من الحاجات فلظواهر الكون من السلطة على الفكر والارادة مالا ينكره أبله فضلا عن عاقل وان مبدأ هذه الاسباب التي ترى في مظاهر مؤثرة إنما هو بيد مدبر الكون الاعظم الذي أبدع الاشياء على وفق حكمته وجعل كل حادث تابعا لشبهه ،

قال القول الخامس في هذا الباب وان أفاد كلامه قبل هذا أن لآباد جزءا اختياريا في أعمالهم ويسمى بالكسب وهو مناط الثواب والعقاب وهذا الكلام ان كان أشبه بمذهب الماتريدية فليس بآب عن مذهب الاشاعرة الذين شنع عليهم تلميذه الشيخ محمد عبده ، والشيخ جمال الدين لم يقع في مثل ذلك الخلط .

المذاهب المشهورة في أفعال العباد

قبل الشروع في تفصيل المذاهب وتمحيصها. أريد أن أذكر خلاصة ما أعتقد في مسألة أفعال العباد فمذهبي الذي أريد إثباته في هذا الكتاب أن العباد يفعلون بإرادتهم واختيارهم ما يريد الله أن يفعلوه ولا يجبرون عنه فبالنظر إلى أنهم يفعلون ما يفعلون باختيارهم فهم مختارون وبالنظر إلى أنهم لا يختارون إلا ما أراد الله أن يختاروه ولا يجبرون عنه فهم مجبورون أو كأنهم مجبورون وأنا لا أقول كما قال بعض أئمة الدين واختاره المحققون (لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين) بل أقول جبر وتفويض معاً جبر يفترق عن الجبر لعدم مصادمته لإرادة المجبور وتفويض يفترق عن التفويض لعدم اختيار المفوض إليه إلا ما أراد المفوض فالإنسان يفعل ما يشاء ولا يشاء إلا ما شاء الله أن يشاء فهو يفعل ما يشاء الله ويشاء هو نفسه معاً فهناك تفويض لأنه يفعل ما يشاء وهناك جبر أو ما يشبهه لأنه لا يفعل غير ما يشاء الله وهذا أي جمع الجبر مع التفويض والتيسير مع التخيير من خواص قدرة الله تعالى لا يقدر عليه جبار غيره تعالى فان عد الإنسان بموقفه هذا مجبوراً في أفعاله فهو مجبور لسكنه مجبور غير معنور

ومذهبي هذا بكل أركنيه يشتمل عليه قوله تعالى (ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء ولتسألن عما كنتم تعملون) ففيه تبيان للمسألة المعنى بتحقيقها في هذا الكتاب ومن أجل ذلك حللت به صدره فتلک الآية خلاصة مذهبي الذي أطمئن إليه بين المذاهب وأي مذهب يفوته الاهتمام بمجموع الركنين ويقصر نظره على أحدهما فيخل بالآخر

طاني رادته على أصحابه وأنصاره ومن الله التوفيق .
والآن نسرده المذاهب :

قد ذكرنا في مقدمة الكتاب بعض المذاهب في مسألة أفعال العباد كذهب الشيخ محمد عبده و انتهينا من تقديمه قبل الشروع في سرد المذاهب ونقدتها وكان السبب في تعجيل ما عجل منها فأدرج مع طول بحثه في المقدمة شدة تعلقه بأسباب تأليف الكتاب وقد ميزه عن المذاهب عدم اشتهاره عند المتكلمين اشتهار سائرهما كما ميزت مذهب الشيخ الأكبر شدة بطلانه فأخرناه الى خاتمة الكتاب ^(١) وليس بعسير على القارىء اللبيب أن يجمع المذاهب المذكورة في الكتاب ويرتبها في ذهنه كما يشاء .

في أفعال الانسان الاختيارية مذاهب ثلاثة رئيسية مذهب الجبرية ومذهب المعتزلة ومذهب الاشاعرة فخصول الافعال المذكورة على مذهب الجبرية بقدره الله فقط ولا قدرة للانسان وعند المعتزلة له قدرة وبها تقع تلك الافعال وعند الاشاعرة له قدرة لكن لا تأثير لقدرته والله هو خالق أفعاله وعلاقته بأفعاله عبارة عن كونه محلا لها وعن مقارنة قدرته التي لا تأثير لها فيها بقدره الله المؤثرة فاذا فرضنا باخرة كبيرة تنقل عشرات آلاف طن من الاحمال أو قطاراً كبيراً من قطر السكة الحديدية ثم فرضنا طفلاً صغيراً يسوق الباخرة أو القطار ويحفرهما عند حركتهما وشبهنا اشتراك قدرة الانسان في أفعاله مع قدرة الله باشتراك قوة هذا الطفل في تحريك تلك الباخرة أو ذلك القطار ، أفهمنا حصة اشتراك قدرة الانسان في أفعاله تقريباً وإنما قلنا تقريباً لان لقوة الطفل تأثيراً ما واشتراكا ولو أقل قليل كنسبة

(١) أما الجاهل الجريء الذي ذكرناه في أول الكتاب قبل الجميع فلا نعدّه مذهباً يدخل في صف مذاهب العلماء والمشايع

الواحد الى المليون أو المليار في تحريك تلك الوسائط الناقلة الكبيرة ولا تأثير لقدرة الانسان أصلا في أفعاله الحاصلة بقدرة الله عند الاشاعة ولكون الفرق بين القول بوجود القدرة وعدم تأثيرها وبين القول بعدم القدرة في غاية الصعوبة والاشكال يضربون المثل في الامور التي لا أثر لوجودها بأنها أخفى من كسب الاشعري - أي أخفى مما ينسب الى الانسان في أفعاله ويعبر عنه بالكسب - ويقولون ان مذهبه يرجع الى الجبر .
وتعلق المدح أو الذم بالانسان من أفعاله على هذا المذهب انما هو لكونه محلا ومظهراً لتلك الأفعال لا لكونه فاعلها ^(١) كما أن الانسان يمدح لحسنه وينم لقبحه مع أن شيئاً منهما لم يكن أثر عنده وانما مناسبتهما له مناسبة الحال مع المحل .

أما الثواب والعقاب وترتيبهما على أفعال البشر فلم يكن باستلزامها أيأ منهما بل بمحض جريان عادة الله بترتيبها عليهما فكما أن وقوع الاحتراق عند مماس النار لا ينشأ من ذات النار وطبيعتها بل بمحض جريان سنة الله على خلق الاحتراق عند ذلك ^(٢) ولا يقال لماذا يقع الاحتراق بمماس النار فكذلك

(١) واعتبار كونه فاعلها واختصاره كذلك واسناد تلك الأفعال اليه بمقتضى قاعدة النحو اسناداً حقيقياً مرجع كل ذلك الى العرف المبني على الظاهر ونحن لا نعتد به هنا بل نبحث في الحقيقة الواقعة فإذا نظرنا الى النحو والى عرف التفاهم والتخاطب فالانسان يرى في موقع الفاعل بالنسبة الى أفعاله غير الاختيارية أيضا التي لا خلاف بين المذاهب في أنه لم يفعلها كمرض زيد ومات عمرو ثم انه لا يلزم من كون الله تعالى هو خالق أفعال عباده وفاعلها أن يكون هو متصفا بها بل المتصف بها محلا لا موجد لها كما ان البياض صفة الجسم ومخلوق الله تعالى هذا البيان لا دليل في وقوع أفعال العباد مستند اليهم في الآيات والاحاديث على كونها موجودة بقدرتهم لانها واردة على عرف التفاهم .

(٢) والله تعالى يخالف عادته هذه ان شاء فلا تحرق النار عند ذلك ويقال مثله (خارق العادة) لكونه على خلاف عادة الله وخوارق الماديات تدور في دائرة الممكنات

يتب الله عباده أو يعاقبهم بمقتضى سنته الجارية على كونهم محال أفعال ومظاهرها ولا يقال لماذا يقع هذا الثواب أو ذاك العقاب لأنه تعالى (يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد) ولا معقب لحكمه .

ومع نفي المناسبة في إثابة العباد أو معاقبتهم بأفعالهم التي يخلقها الله فيهم مناسبة المألول بعلة فلا يلزم نفي كل مناسبة في إثابة أو معاقبة العباد الكائنين محال الخير أو الشر وحسبهم مناسبة المحلية للخير والشر .

ثم إن أفعال الإنسان التي يتعلق بها الثواب والعقاب لها علاقة بالإنسان زيادة على كونه محلاً لها وهي مقارنة تلك الأفعال باختياره وإرادته ولا توجد هذه العلاقة في الأفعال التي يتعلق بها المدح والذم فقط ولا يتعلق الثواب والعقاب كالصحة والمرض والحسن والقبح وهذا القسم من الأفعال لا يعد فعلاً للإنسان وإن صح كونه فاعلاً نحوياً لصيغ الأفعال المشتقة منها فيقال صح زيد ومرض وحسن وقبح ولا يقال فعل الصحة والمرض والحسن والقبح وهو فاعلها . أما القسم الأول من الأفعال أعني الذي يقترن باختيار الإنسان وإرادته ولا تقتصر علاقته به على كونه محلاً له فيصح إسناد الفعل إليه بمادته وصيغته فيقال فعل الطاعة والعصية وهو فاعلها كما يقال صلى وصام وزنى وسرق فالخاصل أن ما يتعلق به الثواب والعقاب من الأفعال أخص مما

أعني أنها لا تخرق العقل ولا تضاده ومعجزات الأنبياء من هذا القليل وإنما ينكر الذين ينكرون معجزات الأنبياء عليهم السلام من ملاحظة الزمان ويحكمون باستحالتها لعدم تمييزهم بين خارق المادة وخارق العقل فسلم أحراق النار مثلاً يمكن في حد ذاتها وعبادتنا بالنار محرقة ناشئة من كوننا وجدناها كذلك وأن الله خلقها للأحراق فهو كان خلقها لغيرها ووجدناها كذلك لكننا أنكرنا الأحراق منها لو أخبرنا به أحد

يتعلق به المدح والذم وأكثر علاقة بالإنسان وهو الذي يصح أن يقال عنه أنه فعله أو عمله أو كسبه لوقوعه باختياره وإرادته ومع هذا فلم يكن اختياره وإرادته علة مؤثرة لوقوع الفعل ولا وقوع الفعل علة مؤثرة للثواب والعقاب بل علامة لهما.

أدلة الاشاعة

لمذهب الاشاعة القائلين بأن أفعال الانسان مخلوقة بقدرة الله وليس لقدرة الانسان تأثير في صنعها وإيجادها أدلة من العقل والنقل :

(١) ان جميع الممكنات مستندة الى الله تعالى بلا واسطة وهذه قاعدة مقررة في علم الكلام ويدخل فيها أفعال العباد طبعاً قال الله تعالى ﴿ الله خالق كل شيء ﴾ وقوله ﴿ والله خلقكم وما تعملون ﴾ يدل دلالة صريحة على أنه خالقهم وخالق أفعالهم ولا يتوقف الاستدلال بهذه الآية على حمل ما في (وما تعملون) على المصدرية وجعله في تقدير (وعملكم) لأنه ان حملت على الموصولة صار المعنى (ومعمولانكم) ومعمولهم هو الفعل بمعنى الحاصل بالمصدر أي الأثر الحاصل بالتحت والتصوير وليس معنى قولنا عمل التجار السرير أو المثال الصنم أنه أوجد الخشب والمسامير اللذين يتركب منهما السرير أو الحجر الذي يصنع منه الصنم وإنما معناه أنه أحدث الهيئة السريرية أو الصنمية فقوله تعالى (خلقكم وما تعملون) يتضمن خلق أعمالهم فإن الصنم اسم للآلة التي حل فيها العمل المخصوص فإذا كان مخلوقاً لله كان خلقه متناولاً لمادته وصورته فلو كان الله تعالى خلق الحجر الذي يصنع العباد منه الأصنام ولم يخلق الأصنام لما قال (خلقكم وما تعملون) لأن ما يعملونه الأصنام وليس الحجر وبهذا

القدر يتم كون الآية دليلاً للاشاعة على المعتزلة ، أما أنها تدل على خلق الاعمال بالمعنى الحاصل بالمصدر ولا تدل على خلق الاعمال بالمعنى المصدري إذا فسرنا (ما) بالموصلة فلا تقوم الآية دليلاً للاشاعة على الماتريدية ، فسيجيء جوابنا عنه عند الكلام على قول صدر الشريعة .

فالمصراحة الواقعة في قوله (الله خالق كل شيء) وقوله (والله خلقكم وما تعملون) وقوله : (هل من خالق غير الله) وقوله : (ألا له الخلق والأمر) تصادم ما ذهب إليه المعتزلة وترده صراحة فكيف يكون الإنسان نجاة هذه الآيات خالق أفعاله أي موجدتها والخلق والإيجاد سواء وفي منزههم نوع من الإشراف بالله تعالى ولا يعتذر عنهم بعدم كونه إشرافاً كافياً في الألوهية وادعاء انحصار المحذور فيه لأن الآيات المذكورة تنفي الإشراف بالله في الخلقية وتنطق بأنه لا شريك له فيها أيضاً وإن كان هذا النوع من الإشراف ينفذ دون الكفر ولا فكفر المعتزلة به .

وقوله ﷺ (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) المؤيد بإجماع العلماء عليه صريح في حصول كل شيء بإرادة الله وعدم الكيان لأي شيء لم تتعلق به إرادة الله .

(٢) لو كان الإنسان موجد أفعاله لزم أن يعلمها بتفاصيلها ضرورة أن إيجاد الشيء بالقدرة والاختيار لا يكون إلا كذلك كما قال تعالى (إلا يعلم من خلق) والخال أن من خطأ خطوة في مشيه مثلاً لا يعلم - على حسب إسراره أو إبطائه في حركته - عدد السككات التي تخطتها ^(١) وليس هذا ذهباً عن

(١) والسرعة تحصل على قدر قلة السككات التي تتخلل أجزاء الحركة والبطء على قدر كثرتها

عن العلم مع كونه عالمًا بل لم يستل لم يعلم وهذا في أظهر أفعاله وأما إذا تأمل في حركات أعضائه في المشي والأخذ والبطش ونحو ذلك مما يحتاج إليه من تحريك العضلات وتمديد الأعصاب وغير ذلك فالأمر أظهر وجهه به أجلى . فان قيل ان من أراد أن يستعمل ما كينة صنعها غيره فلا يحتاج إلا الى معرفة كيفية استعمالها دون أن يعلم كيفية حركات آلاتها عند الاستعمال ومواقفها في العمل وعلى هذا القياس يجوز أن يستعمل الانسان أعضائه عند أفعاله ولا يعلم أفعال الاجهزة الداخلية لأعضائه بتفاصيلها حين الاستعمال قلنا استعمال الانسان أعضائه وجوارحه لا يشبه استعمال السائق سيارته ويدل على وجود الفرق بينهما أن للانسان علما باستعمال أعضائه في تنوع حركاتها غير المحدودة من غير تعلم ، قدر ما عند سائق السيارة من العلم بسوقها الحاصل بالتعلم والتدرب ومع هذا فهو يستعمل أعضائها بمهارة وسهولة أكثر من مهارة سائق السيارة وسهولة سوقه إياها فاذا أُمعن في أمر التشبيه فالانسان يشبه السيارة نفسها لاصانتها أعنى أنه ذاهل عن كيفية حركاته مثلها ومع ذلك يرى أنه يملكها فوق ما يملك السائق المتعلم حركات سيارته فدل ذلك على أن المحرك غير المتحرك ولا تريد أن يفهم الجبر المحض من هذا التشبيه لان في الانسان ارادة واختياراً في حركاتها ليست في السيارة ففيه إرادة السائق وجهل السيارة

دليل المعترلة

قالوا : ان الانسان يدرك الفرق بالبداهة بين حركتي الصنود بصرف قوته الى العلو وحركة السقوط منه بدون اختيار وكذا بين حركة يده في حلة البطش وحركتها في حالة الارتعاش ولا يمكن إيضاح هذه الفروق إلا

يكون بعض تلك الحركات مستندا الى قدرة الانسان وموجودا بايجاده
وحصول البنفس الآخر بالمجبورية من غير اختياره ولا ارادة .
وجواب الاشاعرة : ان وجود القدرة والارادة في الانسان بالنسبة
الى بعض الافعال مثل لكن حصول تلك الافعال عند استعمال قدرته وارادته
لا يدل على أنه بتأثير قدرته وارادته فيها ولا تضح دعوى البداهة في هذه
النقطة وانما البديهي مقارنة حصول تلك الافعال بقدرة الانسان وارادته
والحال ان الاقتران بين الشئين وان دام لا يدل على أن حصول أحدهما
بتأثير الآخر إذ لا تثبت العلية بالدوران وهذه قاعدة مقررة في محلها وزيادة
على ذلك فان تمادى الخلاف في خالق أفعال العباد بين القائلين بأنه الله تعالى
أو العباد أنفسهم واحتياج كل فريق الى إثبات ما ادعاه لما يكفي في الابانة
عن أنه لا محل لدعوى البداهة في حصول أفعال العباد بقدرتهم وكون دعوى
البداهة غير مسموعة في محال النزاع أمر متعارف بله مسألة اشند النزاع بين
الباحثين فيها كهذه المسألة فعدم استماع دعوى البداهة فيها أولى
فان قيل للاشاعرة اما أن لا توجد قدرة في الانسان أو يكون معها
تأثيرها فلما أن تختاروا الاول فتقولوا بذهب الجبرية أو تختاروا الثاني
فتتفقوا مع المعتزلة فلاشاعرة أن يجيبوا على هذا الاعتراض المردد باتا
تختلف عن الجبرية النافين للقدرة الحادثة البشرية بتاتا ونعترف بأن
الانسان يجد في نفسه قدرة على بعض الافعال وهذا أمر بديهي لا يمكننا
انكاره لكننا رأينا وجدانه القدرة في نفسه بديها قلنا بوجودها ولم نر
وجدانه تأثيرها بديها فلم نقل بوجوده واختلفنا فيه عن المعتزلة وبيننا
مذهبنا في كل ناحية مما قلنا به أو لم نقل على أمتن أساس والقدرة تفسر عند

الأشاعرة بأنها صفة من شأنها التأثير ولا يلزم لها أن تكون مؤثرة فعلاً وكان المانع من تأثير القدرة الحادثة أى القدرة البشرية حصول ما تعلقت هى به بقدرة الله .

فان ادعى خصومهم من الجبرية بأن مالا تأثير له لا تطلق عليه القدرة يرجع النزاع بينهم حينئذ الى اللفظ والتسمية ثم ان وجود قدرة الله تعالى فى الازل من غير وجود تأثيرها بناء على قدم قدرة الله وحدث مقدراته وثبوت القدرة الحادثة أيضاً قبل تأثيرها عند المعزلة القائلين فى الاختلاف المشهور من أن الاستطاعة هل هى مع الفعل أو قبله بالشق الثانى ، يؤيدان رأى الاشاعرة فى ذاك النزاع اللفظى أيضاً

تلخيص مذهب الاشاعرة

تلخيص ما يفترق به مذهب الأشاعرة عن مذهب الجبر أن الجبرية لا قدرة عندم للانسان ولا إرادة حتى ولا فعل وعند الاشاعرة له قدرة لكن لا تأثير لقدرته فى جنب قدرة الله وله أفعال والله خالقها وله إرادة أيضاً تستند أفعاله اليها ولذا يعد مختاراً فى أفعاله ويكفى فيه وفى تسمية أفعاله أفعالا اختيارية استناد تلك الافعال الى إرادته واختياره لكن هذه الارادة والاختيار عند الأشاعرة ليست من الانسان بل حاصلة بخلق الله ولذا يقال انه على منذهبهم مختار فى أفعاله مضطر فى اختياره وبالنظر الى أن فعله وإرادته لفعله مخلوقان لله تعالى لزم أن يكون الانسان مضطراً فيها جميعاً إلا أن استناد فعله الى الاختيار وعدم استناد اختياره الى اختيار آخر مسبب وصف الافعال بالاختيارية وهو المعنى يكون الانسان مختاراً فى أفعاله عند

الأشاعرة أى ان أفعاله مستندة الى اختياره وان لم يكن هذا الاختيار
بيده واستناد أفعاله الى اختياره يكون مع صح النسبة في تعبير « الأفعال
الاختيارية » وأما لزوم كون الأفعال المستندة الى الاختيار الاضطرارى
اضطرارية فاضطرار بالواسطة أعنى ان الأفعال نفسها اختيارية وانما
يسرى الاضطرار اليها بواسطة كون الاختيار الذى تستند اليه اضطراريا
ومن هذا سموا مذهب الاشعري بالجبر المتوسط أى الجبر بالواسطة وليس
معناه الجبر المعتدل أو الجبر الناقص بل الجبر التام لكنه بالواسطة هكذا
ينبغي أن يفهم هذا المقام^(١)

مذهب الماتريدية

كما ان مذهب الاشاعرة متوسط بين منهي الجبر والاعتزال مع
قربه الى الجبر وبعده عن الاعتزال فهناك مذهب بين المذهبين ايضا يعد
في الوسط التام سالما من وصمة التقرب الى الجبر وهو مذهب الماتريدية
فأفعال العباد عندهم مخلوقة لله تعالى ولا خلاف لجمهورهم فيه مع الاشاعرة
ولا في وجود قدرة العباد دون تأثيرها اما ارادة العباد فهي محط الخلاف
بين الفريقين لكونها مخلوقة لله تعالى عند الاشاعرة كقدرتهم وأفعالهم وعند
الماتريدية لها معنيان إرادتهم الكلية وهي مخلوقة لله تعالى أما إرادتهم
الجزئية فنير مخلوقة وأمرها بأيديهم وهي ما يملكونه من أفعالهم المنسوبة اليهم

(١) وما يجب أن ينبه عليه أنه لا يلزم من انتهاء مذهب الاشعري الى الجبر كونه
مذهب الجبر بل مذهب مفترق عن مذهب الجبر جدا وان لنا مناقشة مع مسميه بالجبر
المتوسط تأتي في محلها من الكتاب

ومدار تكليفهم بها ومسئوليتهم عنها فالارادة الكلية اسم لصفة الارادة التي من شأنها ترجيح اخذ المقنورين من الفعل والترك والتعلق بكل واحد منهما على سبيل البدل والارادة الجزئية قسروها بتعلق تلك الصفة بجانب معين فالجزئية تأتينا من تعيينها بتعين متعلقها والجزئية يطلق على كل معين ومشخص وربما جعلوا الارادة الجزئية عبارة عن صرف الارادة الكلية واستعمالها في جانب معين وعند الاشاعرة فالارادة الكلية أى الصفة التي من شأنها التعلق بكل من الطرفين والجزئية أى تعلق تلك الصفة بطرف معين كلاهما من الله وبالتلخيص إن الارادة وتعلقها ومتعلقها أى الفعل أو الترك كله من الله ولهذا يقال ان مذهبهم يرجع الى الجبر والماتريدية يسعون في التخلص من الجبر بتعليك العباد واحداً من هذه الثلاثة وهو التعلق . وعلى كون تعلق الارادة والتعبير الآخر تصريحها واستعمالها من العباد عند الماتريدية يصير معنى (الكسب) المنسوب الى العبد في هذه المسألة مفهوماً بالسهولة أما على مذهب الاشعري القائل بمخلوقية الارادة الجزئية وكونها من الله أيضاً فمدخلة العباد في أفعالهم لايجاوز الى ما وراء كونهم محالاً ومحال إرادتها واختيارها ويكون معنى الكسب المنسوب اليهم في غاية الغموض والخفاء .

ولعدم كون الارادة الجزئية التي هي عبارة عن المعنى المصدري مثل تعلق صفة الارادة أو تصريحها واستعمالها ، من الموجودات بل من قبيل « الحال » المتوسط بين الوجود والمعدوم . فتعليكها للعباد عند الماتريدية لا يخل بقاعدة نفي خالق غير الله إذ الخلق انما يتعلق بالموجود لا بما دونه مثل الحال

وهذا المذهب هو الذي استند اليه فضيلة الشيخ بنحيت في محاضراته وان لم يصرح به ومال بعض الميل الى مذهب المعتزلة تحت تأثير عقلية راجت في مصر منذ عهد الشيخ محمد عبده لكنه لم يجاره الى أن ينتهي الى مذهب الاعتزال ولا في غلوه في التشنيع على الاشعري وإنما وقف حيث يقف أكثر من رأينا من علماء بلادنا أعنى مذهب الماتريدية لما أنهم ظنوه أوسط المذاهب في هذا الباب وزاد عليه في نقطة وستعرف أن الظن لا يفتى من الحق شيئاً

ما هو المختار من المذاهب

بعد ما بينا المذهبين المتطرفين في مسألة القضاء والقدر وهما الجبر والاعتزال والمذهبين المتوسطين بينهما أعنى مذهب الاشاعرة والماتريدية نبين أن مذهب الاشاعرة أقرب المذاهب الى الحق وأحقها بالقبول ولا يمنعه من رجحانه هذا نزوعه الى الجبر وكون معنى (الكسب) فيه بعيداً عن الفهم لا ولا تكون بساطة مذهب الماتريدية ومفهوميته مرجحته على مذهب الاشعري لأن مسألة القضاء والقدر أشد المسائل غموضاً ناهيك أن القدر سر من أسرار الله فأى مذهب يتناسب معها في غموضها فهو أنسب المذاهب بمذات المسألة وأقربها الى الواقع وأى مذهب يتبى عن بساطة الامر وسهولته على الفهم فهو أبعد عن الحقيقة ومستطلع على ما قلنا في كل مرحلة تتغلغل باجتهادها في أعماق الكتاب والله الذي بيده كل شئ هو ملهم الصواب الاستدلال بعلم الله الازلى على الجبر

من أدلة الجبر المشهورة علم الله الازلى المحيط بكل ما يقع من أفعال عباده فيما لا يزال أى في المستقبل فلا يمكنهم أن يخرجوا في أفعالهم عما سبق به علمه

تعالى وإلا انقلب جهلاً فكل إنسان يرى ويفطن أنه حر مختار فهو مقيد بعلم الله السابق مجبور على أن تكون أفعاله وفق ما علمه الله واقعاً أو غير واقع وتجاه هذا الاستدلال رد مشهور أيضاً وهو أن العلم لا تأثير له في معلومه لا يلزم ولا بالالزام لانه عبارة عن مجرد انكشافه عند العالم فلا يتقيد معلومه به ولا يلزمه أن يتبعه بل اللازم عكس ذلك وهو أن يتبع هو معلومه ليكون انكشافاً مطابقاً للواقع فالإنسان لا يفعل ما يفعله لان الله يعلمه فاعله بل الله يعلمه كذلك لكون الواقع أنه سيفعله وهو بالنظر الى الواقع يفعله باختياره والله يعلم أنه يفعله ويعلم أنه يفعله باختياره فلا جبر وفضيلة الشيخ بخيت ذكر هذا الرد في محاضراته وكنت أنا كتبت مفصلاً قبل ما ذكره - في كنفاني (دينى مجدد ر)

لكن يرد على هذا الرد أن كون العلم تابياً للمعلوم وكون اختيار العباد داخلاً في علم الله أى كونه يعلم أنهم يفعلون ما يفعلون باختيارهم لا يدفع الجبر لان ما يفعله العباد لما تقرر وتعين في علم الله السابق على أى وجه كان فهل يقدر الانسان اذا جاء وقته على أن يغير هذا المقرر المقدر فلا يفعل ما في علم الله أنه يفعله ويفعل ما في علم الله أنه لا يفعله ؟ فان لم يقدر فاجبر محقق فتلك الافعال التى يفعلها الانسان باختياره أو لا يفعلها لما تسببت في الازل بكونها معلومة لله تعالى وصحبت فمن الضروري أن يأتى بها الانسان عند مجيء وقتها كما علمه الله وتكون مخالفته في خارج الامكان .

ولا يقال نقضاً لهذا الاعتراض انه إن صح لزوم الجبر في أفعاله تعالى أيضاً لتقيدها بعلمه الذى يتقدمها كما يتقدم أفعال عباده ويقيدها لاننا نقول الذى ينلق اختيار الفاعل ويمانه أن لا يكون مخيراً في الفعل والترك حين

الإرادة لتعين أحد الطرفين قبلها أما بعد الإرادة فلا يبقى إختيار على كل حال ويجب الفعل ولا يتناقى هذا الوجوب الإختيار
فحال الانسان لما تعينت في العلم الأزلى فليس في مقدوره اذا جاء وقتها ووقت استعمال إرادته فيها أن يأتي بخلافها لكن إرادته تعالى المتعلقة بأفعاله لما كانت أزلية كلمه ولم يوجد قبل الازل أزل فالحق تعالى مختار حين الإرادة وخلاصته أن العلم الأزلى لا يقيد الإرادة الأزلية ويقيد الإرادة الحادثة بعده كإرادة العباد

فعلى هذا البيان فان علم الله الأزلى وان لم يقتض الجبر في أفعاله اقتضاه في أفعال عبادك وكان من أدلة الجبر القوية ولهذا قال بعض أذكيا المعترلة على ما روى في شرح المقاصد لولا مسألة العلم ومسألة الداعية لما بقى مانع من أن نتحج من حاجتنا في أفعال العباد .

ومع هذا فليس بزائل امكان اخلاص من الجبر الناشئ عن علم الله الأزلى لان تقرر المعلوم في العلم الأزلى وان كان مقدما على وقوعه الا أن كونه ضرورى الوقوع بهذه الصورة من قبيل الضرورة بشرط المحمول أى ان وقوعه ضرورى بشرط كونه واقعا وتلك ممكن الوقوع يصير واجبه بشرط وقوعه فلما تعلق العلم الأزلى بكل شئ قبل وقوعه وفق ما يقع فكان أفعال العباد التى تقع في أوقاتها باختيارهم وقعت في الازل وانكشفت لعم الله على وفق وقوعها وأصبح وقوعها ضروريا واجبا وعدم وقوعها مستحيلا استحالة عود الشئ بعد وقوعه غير واقع مع كون كل من وقوعه وعدم وقوعه ممكنا قبل ما وقع ويقال لهذه الضرورة الحاصلة بوقوع الشئ ضرورة بشرط المحمول وهى لا تنافى امكانه في ذاته وكون الفاعل مختارا فيه وصفوة القول

أن أفعال العباد وإن تأخرت عن علم الله الأزلي المتعلق بها في الوجود الخارجي إلا أنها متقدمة عليه طبعا تقدم المتبوع على التابع ومن هذا لا يمكن مخالفة علم الله لتلك الأفعال كما لا يمكن مخالفتها له فكل منهما مقيد بالآخر بل تقيد العلم بالمعلوم أصل لوجوب كونه موافقا له حتى أنه إذا لم يوافق لا يكون علما ولو لم يكن كلامنا في علم الله لقلنا أنه صورة والمعلوم أصلها ولا شك في أن الصورة تتبع أصلها لا أن أصلها يتبعها ويتقيد بها وهذا ظاهر وكاف في نفي الجبر الآتي من العلم الأزلي أما وجوب كون معلومات الله على وفق علمه واستحالة مخالفتها له فوجوب بالغير واستحالة كذلك أي بالغير بسبب استحالة إخطأ في علم الله وهي في الحقيقة عبارة عن استحالة مخالفة العلم لمعلومه أكثر من استحالة مخالفة معلومات الله لعلمه وكناية عن شدة متابعته لمعلومه ومن جملة المعلوم وقوع تلك الأفعال باختيار العباد فيجب كون العلم التابع تابعا في أمر الاختيار أيضا ولو وجب وقوع المعلوم من طريق العلم لوجب وقوعه باختيارهم وهذا الوجوب لا ينافي الاختيار بل يؤيده .

ومما أمكن تخلص أفعال العباد من سلطان العلم الأزلي والافتناع بأنه لا ينافي اختيارهم ولا ينافيه لكونه تابعا لمعلومه الذي هو وقوع الفعل باختيارهم فلا يبنى اختيارهم على علم الله بل يبنى علم الله على اختيارهم ، إلا أنا إذا نقلنا الكلام إلى اختيار العباد نفسه ووجهنا نظرك إليه أي إلى اختيارهم المتعلق بأفعالهم وكثيرا ما يعبر عنه بالارادة الجزئية . وأمنت في التفحص عن حقيقته وكيفية حصوله في الإنسان ينقلب إليك البصر

وهو حدير^(١)

فأولاً ما هو الاختيار؟ وأليس الله الذي هو خالق أفعال عباده بخالق
اختيارهم المتقدم على أفعالهم أيضاً؟

وثانياً لو كان الاختيار من العباد ولم يكن مخلوق الله تعالى فهل يحصل
ذلك فيهم بنفسه وهل ليس لله حكم وسلطان عليه؟ فهذان موقفان في غاية
الاهمية لا يستطيع الباحث المستقصي لمألة القدر أن يكون في غنى عن وفاء
حقهما من التفكير وفضيلة الشيخ بخيت لم يرجع عليهما في محاضراته ونحن
لأننا لو جهدنا في تحقيقهما مستعينين بتوفيق الله تعالى

الموقف الاول

ما هي الارادة الجزئية والاختيار؟

وبالتعبير الاعم ما الذي يملكه الانسان من أفعاله؟

علماء الكلام من أهل السنة الذين اعترفوا بأن الله خالق كل شيء
وأرادوا مع ذلك تخلص العباد في أفعالهم من الجبر ولم يروا ما ذهب اليه
الاشاعرة كافياً فيه احتاجوا الى البحث عن أمر يصدر منهم عند أفعالهم
ويكون لهم تأثير فيه من غير أن يرتقى ذلك التأثير الى درجة الخلق والايجاد
وصموا هذا التأثير كيباً اصطلاحاً منهم على اعتبار هذا اللفظ دون الخلق
والايجاد والفعل فالزموا أن يكون ذلك الأمر دون الوجود شيئاً يبلغ
التأثير المتعلق به مبالغ الخلق فلا مانع من أن يصدر من العباد ما لا يجعلهم

(١) وخلاصته ان أفعال العباد يمكن تخليصها من سلطان علم الله ولا يمكن تخليصها
من سلطان مشيئة الله ومعظم ما يتضمنه الكتاب مسوق لاثبات هذا الأمر وإيضاحه

شركاء الله في خلقه فأنه يخلق والانسان يكسب .

ثم اختلفوا في تعيين ماهو مكسوبه عند أفعاله فنشده بعضهم في نفس
الفعل وبعضهم في وصفه والكثيرون في ارادته ونحن نبين كلامنا من هذه
الآراء الثلاثة مع ما بناها أصحابها عليه ثم تأتي بنياتهم من القواعد

— ١ —

فمن ذهب الى الأول قال ان الفعل يتضمن أمرين ويطلق على معنيين
المعنى المصدري والمعنى الحاصل بالمصدر مثلاً ان الحركة ان أريد بها الصفة
والحالة التي تمرى المتحرك في كل جزء من أجزاء المسافة فهو المعنى الثانى
وهو موجود في الخارج وان أريد به ايقاع الحركة بالمعنى المذكور فهو المعنى
المصدري وليس من الموجودات بل من قبيل الامور الاعتبارية أو من قبيل
الحال المتوسط بين الموجود والمعدوم فإذا فعل الانسان فعلاً فما هو موجود
من فعله فمن الله وما هو غير موجود فمن نفسه وهذا قول صدر الشريعة في
التوضيح وهو غير مذهب الاستاذ أبى اسحق الاسفرائينى القائل بمحصل
أفعال العباد بمجموع القدرتين أعنى قدرة الله وقدرة العبد على أن يكون
تأثيرها في أصل الفعل وان كان يشبهه في بادئ الرأي فعلى ماذهب اليه
الاستاذ يكون مجموع الفعل من غير تمييز ماهو موجود منه أو غير موجود
حاصلاً بمجموع القدرتين وعلى قول صدر الشريعة يكون متعلق احدى القدرتين
من الفعل غير ماهو متعلق الاخرى وانا لم نذكر مذهب الاستاذ في عداد
المذاهب التي تصدينا للنقاشه مع أصحابها في هذا الكتاب وان كان مذكوراً
في كتب الكلام اكتفاء بذكر الآراء التي وقع عليها اختيار العلماء
المتأخرين ازاء مذهب الاشاعرة ولم يبتعد عن مذهب الماتريدية .

فعلى ما أفاده صدر الشريعة في توضيحه بما هو معنون بالمقدمات الأربعة ومشهور عند العلماء بدقته وخطورته أن مثل تلك الأمور اللاموجودة واللامعدومة لامندوحة عن الاعتراف به في مباحث الالهيات كيلا يقع الباحث في محاذير مستحيلة وهو المخلص الوحيد الذي يلاذ به ويطأ أن إليه بعد طول نشدان ما يكون وسطاً بين الجبر والاعتزال فصدور الإيقاع الذي ليس بموجود ولا معدوم وإنما من قبيل الحال المتوسط بينهما من الإنسان كما أنه يعد سالماً من مفسدة كونه خالقاً لشيء من الأشياء فكذا لا يحتاج صدور مثله منه بصفة أنه فاعل مختار إلى أي مرجح يكون أمره بيده حتى يلزم التسلسل بالانتقال من مرجح إلى مرجح أو ينتهي إلى مرجح يخلقه الله فيعود محذور الجبر وبعبارة أخرى يمكن أن يكون صدور مثله من الإنسان بلا سبب ومن قبيل الترجيح بلا مرجح لأن الترجيح بلا مرجح منه ما لا يجوز ومنه ما يجوز كترجيح الهارب لأحدى الطريقين المتساويتين والعطشان لأحد الاناثين المتساويين المتثلين ماء والأصل أن كل ترجيح بلا مرجح إذا تضمن إيجاباً بلا موجد فهو محال والأفجائز وصدور الإيقاع اللاموجود واللامعدوم من الإنسان المختار بلا مرجح لا ينطبق على معنى الإيجاد بلا موجد لأن الإيجاد دائماً يتصور فيما يكون محصولة موجوداً ولا موجود هناك فلا إيجاد متى لم يكن الترجيح بلا مرجح في معنى الإيجاد بلا موجد وكان من قبيل ترجيح أحد المتساويين على الآخر بل المرجوح على الراجح فهو جائز وليس بباطل ولا محال حتى أن إيجاب كل ممكن ما هو إلا ترجيح جانب الوجود على جانب العدم المتساويين بالنسبة إلى ذات الممكن إذ لو كان إيجاب الممكن بترجيح الراجح لزم تحصيل الحاصل وكان محالاً فالترجيح

بلا مرجح لازم في إيجاد الممكنات بله كونه باطلا ومحالاً بل يمكن أن
يعتبر إيجاد الممكن ترجيح المرجوح بالنظر الى أنه ترجيح جانب الوجود
المرجوح على جانب العدم الراجح لكونه الاصل نعم أن ترجيح المساوي
أو المرجوح حال كونه مساوياً أو مرجوحاً محال ومتضمن لاجتماع النقيضين
لكن لا تبقى المساواة أو المرجوحية عند ترجيح الفاعل المختار فلا يلزم هذا
المحذور .

ويرد على هذه النظرية أعني جعل حصة العباد في أفعالهم المعبر عنها
بالكسب عبارة عن الايقاع وهو الفعل بالمعنى المصدرى لكونه من الامور
اللاموجودة واللامعدومة وجعل الفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر الموجود في الخارج
مخلوقاً لله تعالى ، أن صدور الفعل بالمعنى المصدرى من العباد مع صدوره
بالمعنى الحاصل بالمصدر من الله غير معقول جداً اذ لا إمكان عندنا للتفريق
بين مصدرى الفعلين بالمعنيين لأن الفعل بالمعنى المصدرى أعني الايقاع
مستلزم للفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر ومحصل له فاذا كان الاول من العباد فلا
جرم يكون الثانى أيضاً منهم بل المعنى الاول عبارة عن إصدار المعنى الثانى
وايقاعه ولا معنى لايقاع العباد ما يخلقه الله ويدل على ما قلنا دلالة باهرة
تعبيرهم عن الفعل الثانى بالحاصل بالمصدر والمصدر هو الفعل الاول فمقتضى
هذا بالبداهة أن الفعل بالمعنى الثانى حاصل بالفعل بالمعنى الاول والا كان
الحاصل بالمصدر حاصلًا بغير المصدر هذا خلف فصدور الايقاع من العباد وهو
الفعل بالمعنى الاول حال كون الثانى منفكاً منه بأن يكون تميز صادر منهم
محال مثل تصور الايقاع بلا وقوع (١).

(١) ومن هذا التحقيق يظهر أنه لا وجه لتخصيص الفعل قولهم لا الله خالق أفعال

فهذا القول اما أن يكون ملؤه المحال أو ينتهى الى منهج الاعتزال
أعنى كون تمام الفعل من العباد بالرغم من ادعاء أنه الوسط بين الجبر
والاعتزال وتهدم عقيدة أهل السنة القائلة بأن الله خلق أفعال العباد ألا يرى
أن المعروف من منهج أهل السنة ترتب خلق الله على كسب العبد ترتباً
عاديلاً مهما اطرده بمعنى أن عادة الله جرت على ذلك مع امكان أن لا يترتب
والحال أن ترتب خلق الفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر على ايقاعه من العبد
ترتب عقلى ومن أشد ما يكون منه دونه الترتب والتلازم بين حركة اليد
وحركة المفتاح عند القائلين بالتوليد لان الحركة الاولى مع امتزامها الثانية
عندهم يمكن أن تتصور من غير تصور الثانية ولا يمكن تصور حصول الايقاع

العباد « بالمعنى الحاصل بالمصدر وجعل الفعل عبارة عن المفعول وان به عليه بعض المحققين
ومنهم العلامة التفتازانى فى شرح المفاتيح النفسية وقول العلامة المذكور « انا اذا قلنا
أفعال العباد مخلوقة لله تعالى أو للعبد لم نرد بالفعل المعنى المصدرى الذى هو الإيجاد
والايقاع « وتعليل أرباب الحواشي له بأن ذلك أمر اعتبارى لا وجود له فى الخارج ولا
يتعلق به الخلق يصنون سواء كان من الله أو من العبد « يرد عليه قولنا فمن يصدر هذا
الإيجاد والايقاع أم الله أم من العبد أم يقع بنفسه من غير مصدر له ؟ ولا شبهة فى
بطلان الشق الأخير فإن كان من الله فلا يحد تخصيص الفعل بالمعنى الحاصل بالمصدر بل
يضر لإيهام أن المعنى المصدرى من العبد وان كان من العبد يلزم أن يكون الحاصل بالمصدر
منه أيضاً ويأباه أيضاً أن الجمهور من غير المعتزلة والاشاعرة لم يثبتوا للعباد غير الإرادة
الجزئية ولم يضيفوا اليها شيئاً يسمى الإيجاد والايقاع ويطلق عليه اسم الفعل ولو بأحد معنييه
والحق أن سلف الامة القائلين قبل ظهور البدع والاهواء بأن الله خالق أفعال العباد
ليس من دأبهم التفريق بين المصدر والحاصل بالمصدر واذا قلنا ان الفاعل الحقيقى
لأفعال العباد هو الله تعالى عند الاشعرى والمبدع محل فعله لا فاعل يلزم أن لا يكون المصدر
فدلاً له صادراً منه والا كان مناقضاً لنفى فاعليته ومن العجب أن العلامة التفتازانى نفسه
يصرح فى شرح المقاصد بذاك النفى ويؤيد ما قلنا استدلال الاشاعرة ان فعل العبد مخلوق
لله تعالى بعدم علم العبد بتفاصيل فعله لانه جاز فى المصدر وأثره على السوية ويلزم أن
يكون الامر كذلك عند المنازعة اذ لا خلاف لهم مع الاشاعرة فى الاستدلال المذكور .

من غير أن ينتقل الذهن الى وقوع متعلقه كتصور الايقاع بلا وقوع فإيقاع العبد يستلزم خلق الفعل بحيث يكون عدم ترتيبه عليه من أجل المحالات^(١) بل الحق الذي لا شبهة فيه تسليم العقل ان لا معنى لإيقاع الفعل الا ايجاده وكون موقعه خالفه فتصليك العباد الفعل بالمعنى المصدرى بظن انه يمكن فصل المعنى الحاصل بالمصدر عنه اعتراف بمذهب الاعتزل من غير شعور به وتعلل بتولية العباد ناحية الفعل الصغرى اللاموجودة ورد ناحيته الكبرى الموجودة الى الله مع ذهول تام عن استتباع الناحية الاولى للثانية بل كون الاولى عبارة عن تحصيل الثانية ليس الا ومثل هذا الذهول جد مستغرب عن مثل جدر الشريعة .

أما اعتذاره المنفهم من كلامه في التوضيح بأن الايقاع وان استلزم الوقوع إلا أنه لولا كان الله خلق العبد الذي هو صاحب هذا الايقاع وقدرته عليه لما تصور منه الايقاع ولا استلزامه الوقوع فبناءً على هذا لا يعد إيقاعه علة موجبة لوقوع الفعل ولا العبد خالق الفعل بل الله خالق الفعل بواسطة كونه خالق العبد وقدرته على الايقاع وإن كان الايقاع فعلاً من العبد ولزم وقوع الفعل منه ، فالاعتذار بمثل هذا لا يكفي في تمييز مذهب المعتذر عن مذهب المعتزلة لجريانه بعينه في مذهبهم لانهم لا ينكرون أن الله خالق العباد وخالق قدرتهم على أفعالهم فلا استقلال لهم في أفعالهم بهذا المعنى عند المعتزلة

(١) وفضيلة الشيخ بحيث وان تراءى في محاضراته أنه لا يوافق الجمهور على القول بترتب خلق الله على كسب العباد ترتيباً عادياً مدعياً أنه ترتب عقلي من قبيل ترتب المسبب على السبب وسيجيء الكلام عليه في عمله إلا أنه لما اعترف مع ذلك بأن يكون في قدرة الله رفع تلك السببية وإزالتها فدعا الشيخ الآتي ذكره في ترتب الخلق على الكسب ما هو من الشدة بدرجة الارتباط العقلي بين الايقاع والوقوع الذي نحن بصدده .

أيضاً ، فإذا جاز أن يكون الايقاع من العبد مع استلزامه وقوع الفعل ولم يعد هذا الاستلزام كون العبد خالق الفعل وموجده بناءً على أن الله خالق العبد وقدرته على الايقاع ، فليكن الايقاع وما يستلزمه من الفعل معاً من العبد وليكن الله خالق الفعل بواسطة خلق فاعله وقدرته عليه ولا يعد هذا أيضاً اعترافاً بمنهيب الاعتزال وهذا خير من الاعتراف المكتوم في الوجه الاول لخلوه عما فيه من المحال .

فأنت ترى أن كل من فر من الجبر وباعده ولم يقنع بابتعاد الاشاعة عنه فقد وقع في الاعتزال أى في إنكار القدر وهذا الوقوع يرى في كل من تصدى للبحث في المسألة وحاول أن يتفرد باكتشاف طريق الى حلها كصدر الشريعة وإمام الحرمين والشيخ محمد عبده بل الماتريدية أيضاً كما تطلع عليه في محله من الكتاب .

وقال القاضي أبو بكر إن قدرة الله مؤثرة في أفعال العباد بأن يكون خالقها وقدرتهم مؤثرة في وصف تلك الأفعال بأن يجعلوها طاعة أو معصية فهذا التأثير في الوصف هو المراد من الكسب المعزول بهم ، والعلامة الكليني في حواشيه على شرح الجلال الدواني للمقائد العضدية — اعتبر قول القاضي أبي بكر منهيب الماتريدية بعينه .

ويرد عليه أن كون المؤثر في وصف الفعل غير المؤثر في نفس الفعل بعيد عن العقل وأنه إذا كان تحسين الفعل وتقييحه بأيديهم بأن يجعلوه طاعة أو معصية لزم أن يكونوا هم الحاكمين بالحسن والقبح المؤثرين فيها ، والذي

نعرفه من مذهب أهل السنة أن المؤثر في حسن أفعال العباد وقبحها هو الله
قد أمر بالشئ فحسن ونهى عن آخر فقبح ، ومن مذهب المعتزلة أن حسن
الفعل وقبحه ذاتيان ومذهب القاضى خارج عن كلا الأصلين فلعل مراده
من تأثير العبد في صفة الفعل بأن يجعله طاعة أو معصية تأثيره بواسطة الإرادة
الجزئية الصادرة منه وليس هناك أمر صادر منه غير هذه الإرادة مسمى
بصفة الفعل وحينئذ يتجه كون مذهب القاضى متحداً مع مذهب الماتريدية

— ٢ —

وكثير من العلماء جعلوا كسب العباد عبارة عن ارادتهم الجزئية وهو
المشهور من مذهب الماتريدية وربما عبروا عنها بالقصد وصرف الإرادة الكلية
نحو الفعل قالوا ان هذه الإرادة الجزئية صادرة من العباد وهي لا موجودة
ولا معدومة وإتاما من قبيل الحال المتوسط بينهما أو من الأمور الاعتبارية
فلا يتضمن صدورها منهم معنى الخلق إذ الخلق يتعلق بالموجود ولا الترجيح
بلا مرجح من نوعه المحال الى آخر ما سبق ذكره في « الايقاع » .
وعندى أن عدم كون الإرادة الجزئية مخلوقة لعدم كونها موجودة
مثال طريف لبناء القاسد على القاسد وإن كان من تالد المواريث الكلامية
فإن الإرادة موجودة ومن قسم العرض الذى ينقسم الموجود اليه مع قسم
الجوهر اتقساماً أولياً وإن الحياة والعلم والقدرة والإرادة والشهوة والنفرة
من أمثلة العرض الخاصة بالاحياء المعروقة في علم الكلام ، وكون الله تعالى
خالق الجواهر والاعراض بأجمعها مما أصفق عليه المتكلمون غير المعتزلة
المخالفين في أفعال العباد .

أما ادعاء كون الارادة الكلية موجودة ومخلوقة والجزئية غير موجودة
فغلط ناشئ من سقم التفهم في معنى الكلى والجزئى حيث وقع في مخيلتهم
أن الجزئى لا يكون له ما للكلى من الامة والكيان وهو خطأ محض بل
الأمر بالعكس أى ان الجزئى موجود والكلى غير موجود وهكذا كل
جزئى وكلى ولا وجود للكليات فى الخارج وإنما وجودها فى ضمن وجود
جزئياتها اعنى ان الكليات غير موجودة وإنما الموجود أفرادها وجزئياتها مثلاً
لاوجود للانسان فى الخارج كلياً وعاماً وإنما الموجود أفراد الانسان مثل زيد
وعمر و بكر والارادة الكلية والجزئية على هذا القياس فالكلية هى التى من
شأنها أن تتعاق بكل واحد غير معين من طرفى الفعل والترك ولا توجد فى
الخارج ارادة كهذه متعلقة بطرف غير معين كما لا توجد الارادة المتعلقة بكلاً
الطرفين معاً وإنما الموجود المتحقق منها فى الخارج ما يتعلق بطرف معين أى التى
نعبّر عنها بالارادة الجزئية وتأثيرها الجزئية من تشخصها بالتميز ويأتيها الوجود
أيضاً من التميز والتشخص فالجزئى يزيد على الكلى بما فيه من التشخص لانه
ينقص عن الكلى ولذا يعرف الانسان الكلى فى المنطق بالحيوان الناطق والجزئى
بالحيوان الناطق مع التشخص ويقال ان الكلى جزء للجزئى والجزئى كل
للكلى فقد تبين ان الجزئى أعظم من الكلى وان الوجود والكيان له
فى الخارج دون الكلى وتبين ايضاً ان ما ارتكز فى القول من مديد
الزمان واشهر من ان ارادة الانسان الكلية موجودة ومخلوقة وإرادته الجزئية
غير موجودة ولا مخلوقة خلاف الصواب وعكس الحقيقة بل الموجود منها
الجزئيات أى الافراد المتحققة فى الخارج والكلية ما ينزع من تلك
الجزئيات التى هى أفراد الارادة المتحققة من غير أن يكون له وجود فى

غير الاذهان والمحققون من المتكلمين وان لم يقصروا في التنبيه على أن الجزئي في الارادة الجزئية هو الجزئي الذي تعلناه في المنطق وأن الجزئية اعترتها من تعيها وتشخصها بتعين متعلقها لكتها - وللأسف - لم ينتقل منه الى لزوم كون الارادة الجزئية موجودة والكلية غير موجودة شأن كل جزئي وكل.

وأما جعل الارادة الجزئية عبارة عن تعلق الارادة بطرف معين وصرفها نحوه فمن القاء الكلام على عواهنه فكأن الكلية هي الارادة نفسها والجزئية هي تعلق الارادة وليس بشيء إذ لا يجوز أن يكون هذا عبارة عن تعلق الارادة الكلية لما عرفت من أنها لا وجود لها قبل وجود جزئياتها فلو كانت جزئياتها حاصلة من تعلقها كان حصولها متقدما على حصول جزئياتها ولزم الدور ولا يجوز أن يكون عبارة عن تعلق الارادة الجزئية إذ لا معنى لكون الارادة الجزئية عبارة عن تعلق الارادة الجزئية ولزوم تقدم الشيء على نفسه أظهر فيه وبعد هذا فالارادة الجزئية لا تكون من تعلق الارادة في شيء وأنها من جنس المتعلق لا من جنس التعلق إذ الارادة الجزئية نفس الارادة لا تعلق الارادة ولا يصح إطلاق اسم الارادة على تعلق أي ارادة فلا يصح أن تكون الارادة الجزئية عبارة عن أي تعلق وقس عليه كونها عبارة عن صرف الارادة . وليس بشيء أيضاً كون الارادة الكلية التي اعتبروها موجودة ومخلوقة لله تعالى عبارة عن صفة الارادة التي خلقها في العباد وجعلها مبدأ للارادات الجزئية الصادرة منهم إذ لا يصح أن يقال لهذا المبدأ ارادة فضلاً عن أن يقال ارادة كلية وعلى كل حال فليس هو الارادة التي عندها المتكلمون من الاعراض المختصة بالاحياء واعتبروها حادثة موجودة في الخارج لان ذلك

المبدأ ليس ارادة بالفعل وإنما عبارة عن الاستعداد للارادة وغاية ما في الباب أنه ارادة بالقوة فتى أطلقت عليه الارادة كان إطلاقاً مجازياً ونحن بصدد البحث عن الارادة الحقيقية فتلك الارادة الحقيقية هي الارادة الجزئية التي تتحقق في الخارج وتحدث كحادثة من الحادثات الكونية ومن الأعراض المختصة بنبوات الحياة كما أن صفة الكلام أعنى المبدأ الذي هو ملكة الاقتدار على تأليف الكلمات ويقابله (الخرس) ليس كلاماً بالفعل وإطلاق الكلام عليه مجاز من قبيل ذكر السبب و ارادة المسبب وكذا إطلاق المتكلم على انسان ساكت بمعنى أنه ليس بأخرس مجاز من ذاك القبيل كما حققه الفاضل الكلبي في حواشيه على شرح العقائد المضدية للجلال الدواني وعليه فاتصاف الانسان بصفة الارادة قبل أن يريد شيئاً ما هو اتصاف بالارادة بل اتصاف بالاستعداد لها ولا وجود لحادثة الارادة في الانسان قبل ارادة شيء وكل ذلك غير خاف على التأمل المنصف .

فاذا ثبت أن الارادة الجزئية هي الارادة الوحيدة الموجودة في الخارج وجب أن تكون مخلوقة ويكون الله خالقها كما ذهب اليه الاشاعرة .

ومن العجب أن الماتريدية أثبتوا للعبد استقلالاً في ارادته الجزئية ليصح كونها مداراً لتكليفه وجعلوها مع ذلك أمراً اعتبارياً لا وجود له فهل يصح أن يكون مالا وجود له مدار التكليف وهل لا يكون هذا قولاً بعدم وجود مدار التكليف .

ولكون إرادات العباد الجزئية مخلوقة لله تعالى أو مبنية على مشيئته مؤيدات أخرى :

(١)

منها ان الارادة أى الارادة الجزئية فعل من الافعال القلبية وكل فعل من أفعال العباد مخلوق لله تعالى باتفاق علماء أهل السنة إزاء المعتزلة القائلين بغير ذلك وانك ترى العلماء يعتبرون الارادة الجزئية التى يعبرون عنها بالقصد ويفسرون القصد بالعزم المصمم ، مدار التكليف للانسان والحال أنه بناء على الأساس الذى اتفقت عليه أهل السنة من الاشاعرة والماتريدية وجادلوا المعتزلة فى سبيله من أن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى لزم أن تكون الارادة الجزئية التى هى نفسها أيضاً فعل من أفعال العباد على تفسيرهم بالقصد والعزم المصمم ، مخلوقة لله تعالى شأن أفعال العباد الاخرى لان غايتها انها من افعال القلب كما ان الايمان فعل القلب ومخلوق لله تعالى ولهذا ترى العلامة على القارىء فى شرح الفقه الا كبر بعد ما نقل عن الكمال بن الهمام طريق الخلاص من الجبر بتخصيص النصوص الدالة على مخلوقية افعال العباد بما عدا فعلاً واحداً وهو العزم المصمم ، يقول : « لكننا نقول ان العزم المصمم داخل تحت الحكم المصمم » وينبى على ان ذلك التخصيص تحكم لا مبرر له إلا حاجة تدعيم المذهب الماتريدى الذى هو مذهب الكمال بن الهمام .

(٢)

ومنها ان انكار وجود الارادة الجزئية التى تكون بحسب العادة مقدمة نخلق الله أفعال عباده قصداً لتصفير شأنها وتخليكها العباد لا ينجع فى الحصول على المقصود فكان (الشئ) لما شاع استعماله فى معنى الموجود قال قول بصدر الارادة الجزئية اللاموجودة من العباد لا يجانى عموم قوله تعالى (الله خالق

كل شيء) لكن هذه الارادة الجزئية التي بالرغم من صغرها تصير مبدأ
 لمظام الشئون وعلى تعبير صدر الشريعة ايقاعات العباد واجراأتها هل هي
 خارجة عن مشيئة الله تعالى واذا كان يقع ما شاء الله ولا يقع ما لم يشأ الله
 بمقتضى قوله ﷺ (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) الذي اكتسب حكم
 الدليل القطعي بسبب اقتران مضمونه باجماع العلماء وقد نص عليه في شرح
 المواقف فهل نعت ارادة الانسان الجزئية أو ايقاعه لافعاله بما شاء الله أم
 نعمه مما لم يشأ الله فان كانت معدومة مما شاء الله يكون وقوعها ضروريا
 ويلزم الجبر وان كانت خارجة عما شاء الله وداخله في ما لم يشأ الله فلن تقع
 بحكم الحديث ويلزم الجبر أيضا ولا أريد أن أقول « مادام خلق الله يعقب
 ارادة العبد الجزئية فكون هذا التعقيب طبعاً بمشيئة الله لا ينفى جق الحديث
 القائل (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) لما انه اذا كان خلق الله تعالى
 يتبع ارادة العباد تباعة مطردة في الكائنات المتعلقة بأفعال العباد تجري
 أحكام ارادتهم » بل الذي أريد أن أقوله أنه فضلا عن قوة الارادة الجزئية
 وأهميتها من حيث استتباعها لخلق الله فنفس تلك الارادة الجزئية يلزم
 بموجب الحديث أن لا يخرج عما شاء الله وان خرجت يلزم أن لا تقع لان
 « كل شيء » في قوله تعالى (الله خالق كل شيء) وان لم يعم الارادات
 الجزئية اللاموجودة الصادرة من العباد لكن لفظ (ما) في (ما شاء الله
 كان) وفي (ما لم يشأ لم يكن) يعمها وقد فصل معنى الحديث في هذا البيت
 فما شئت كان وان لم أشأ وما شئت ان لم تشأ لم يكن
 لكن المعنى الذي أريد أن أفهمه مستنبطاً من الحديث فوق هذا
 المعنى لأنى أقول : « فضلا عن أن لا يقع ما أشاء ان لم يشأ الله فاني أشاء

ان شاء الله وان لم يشأ الله لم أكن أنا لأشاء .

وكما ورد حديث (ما شاء الله ...) بما الموصولة العامة ورد قوله تعالى
(قل ان الامر كله لله) وقوله (يل الله الامر جميعا) بلفظ (الامر)
الاعم من (الشيء) ولفظ (كل) في قوله تعالى (قل كل من عند الله)
من غير تعيين ما يضاف اليه اعم من الكل فتدخل الارادة الجزئية التي اعتبروها
دون الوجود ومن قبيل الحال في (الامر) و (الكل) ان لم تدخل في
(كل شيء) لاختصاصه بالوجود .

(٣)

ومنها الكلمة الماثورة المعترف بها عند المسلمين من أهل السنة وهي
(آمنت بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبالقدر خيره وشره
من الله تعالى) وهي تجمع رؤس عقائد الاسلام التي يهتم بها أهل السنة
وتشتمل على الايمان بالقدر ولا بد أن تكون مترفاً بها عند الماتريدية أيضاً
وقد ثبت عن النبي ﷺ فيما رواه مسلم وأبو داود والترمذي والنسائي عن
عمر بن الخطاب (الايمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم
الآخر وبالقدر خيره وشره) ولهذا اتفق أئمة الهدى على تضليل المعتزلة
لانكارهم القدر الذي أدخله رسول الله ﷺ في حديث الايمان ولعن منكبيه
في أحاديث أخرى قد ذكرناها في مقدمة الكتاب وغير الأشاعرة من
الماتريدية والذين تبرأوا من الأشاعرة والمعتزلة ثم اتخذوا لهم مذهباً يبعد عن
الاولين ويقربهم الى الآخرين كامام الحرمين والشيخ محمد عبده ، لا شك في
أنهم يعتبرون أنفسهم من المؤمنين بالقدر ولا يرضون أن يعدوا من منكبيه

مع أنه لا معنى يمتد به للاقرار بالقدر في أفعال العباد بمعنى التقدير الأزلى المبني على اختيارهم المتوجه نحو تلك الأفعال المعلوم عند الله وقوعه في المستقبل ، من غير تأثير في اختيارهم . فذلك التقدير الأزلى الذى يدور مع اختيارهم ويكون تابعا له مثل العلم الأزلى التابع لمعلومه من غير تأثير فيه لا يدل أن يكون محل الخلاف بين الفرق ولا ينكره أى فريق .

ولست مسألة الايمان بالقدر عبارة عن مسألة الفرق بين المعتزلة النافين لمشيئة الله العامة للخير والشر وبين المعترفين بها إذ الاعتراف بتلك المشيئة العامة والاقرار بالقدر الشامل للخير والشر مع القول بكونه تابعا لاختيار العباد بأن تتوجه ارادتهم الجزئية التى تصدر منهم وهم يملكونها ، نحو الفعل فيترتب عليها خلق الله لتلك الافعال سنة جارية منه تعالى وعادة مطردة لا تتخلف — مساو لنفى مشيئة الله المتعلقة بأفعال العباد خيرا وشرها بله نفى مشيئته المتعلقة بالشر فحسب والمقصود من الايمان بالقدر رد الامور كلها الى الله تعالى كما وقع في الحديث الصحيح « ... اللهم انى عبدك ابن عبدك ابن أمتك فاصيتى بيدك ، ماض فى حكمك .. » وقال الله تعالى ﴿ وما من دابة إلا هو آخذ بناصيتها ﴾ وليس فى الايمان بالقدر التابع لاختيار العباد فيما يتعلق بأفعالهم الاختيارية رد الامور الى الله تعالى بالمعنى الذى يعتد به .

بل ان هذا الاعتقاد يتضمن انكار القدر الذى اهتم به الاسلام ولعن منكريه كما قرأته فى الاحاديث التى ذكرناها وتواتر معناها إذ التقدير الأزلى المتعلق بأفعال العباد المعترف به فى منذهب الماتريدية منلا على أن يكون تابعا لاختيارهم فيما لا يزال أمرا لا أهمية له ولا أثر يترتب على اقراره أو انكاره

ولا يزيد على علم الله الازلى المتعلق بأفعال العباد حسبما تقع باختيارهم وإرادتهم
فلهم الحكم والسلطان فى أقدارهم المتعلقة بأفعالهم وماذا يحصل من إنكار أو
إقرار القدر الازلى التابع لإرادة العباد أنفسهم وكيف يقع الخلاف فيه بين
العقلاء بالإنكار والإقرار بعد أن لم يكن بينه وبين العلم فرق يعود الى المعنى
فيتم منكره ويمدح مقروءه ، فخلق أن الماتريدية القائلين بتبعية التقدير
الازلى لأفعال العباد المبنية على إرادتهم واختيارهم لم يدروا القدر حق قدره ولم
يختلفوا عن متكريه أعنى المعتزلة فلا وجه لتخصيصهم بإنكاره وبالذم المترتب
على إنكاره فى لسان الشرع لأن ما سبق من تقدير الله المتعلق بأفعال العباد
أن لم يزد على علمه المتعلق بها كما تقع من غير تأثير فيها وسلطة عليها فلا
ينكرها المعتزلة أيضا أما الفرق بين الفريقين فى مشيئة الله لقول الماتريدية
بمشيئته الشاملة للخير والشر فلا طائل تحته إذ لا فرق مضمونياً بين الاعتراف
بالمشيئة التابعة لمشيئة الانسان وبين إنكار المشيئة والله يقول ﴿ وما تشاءون
إلا أن يشاء الله ﴾ ولا يقول ﴿ ولا يشاء الله إلا أن تشاءوا ﴾

(٤)

ومنها انما لو فرضنا أن خلق الله لا يتعلق بإرادات العباد الجزئية المتعلقة
بأفعالهم لكون تلك الارادات من الامور اللاموجودة واللامعدومة التى
لا يتعلق بها الخلق والايجاد فيصير أمرها اليهم ويكون صدورها منهم لكن
قوله تعالى انوار فى سورتي القرآن الكريم ﴿ وما تشاءون إلا أن يشاء الله ﴾
يدل على أن مشيئات العباد مربوطة بمشيئة الله فان كان الله تعالى لم يخلقها
وصدرت من أنفسهم صدرت مربوطة بمشيئة الله فلا يستقلون بالتصرف

في مشيئاتهم وتكون مشيئاتهم المتعلقة بأفعالهم تابعة لمشيئة الله وإن كانت متبوعة لخلق الله الأفعال في عقبها .

والمراد بمشيئة العباد المتعلقة في الآية بمشيئة الله إرادتهم الجزئية لأن ما قبل الآية في سورة التكويد (إن هو إلا ذكر للعالمين لمن شاء منكم أن يستقيم) فبعد ما بين أن هذا القرآن عظة وذكري لمن شاء منكم الاستقامة قيل أن مشيئتهم الاستقامة موقوفة على مشيئة الله وأنكم لاتشاءون أن تستقيموا ما لم يشأ الله أن تشاءوا ذلك فعلقت إرادات العباد الجزئية أيضاً بمشيئة الله لأن إرادة الاستقامة هي المشيئة الجزئية بعينها المتعينة بالتعلق بشيء معين والتي اتخذها علماء الماتريدية جنة دون خطر الجبر بادعاء صدورها من العباد واستقلالهم فيها من حيث أنها لايتعلق بها خلق الله لعدم كونها من الموجودات فالآية بما يتبادر من سياقها وسياقها تربط هذه الإرادة الجزئية بإرادة الله وتؤيد مذهب الأشاعرة المنتهى إلى الجبر .

ولا يجوز حمل المشيئة المتعلقة في الآية بمشيئة الله على اتصاف العباد بصفة الإرادة المطلقة ولم يحملها عليه أحد من المفسرين وفيهم الماتريدية حتى أن كبير المفسرين وكبير المنزلة معاً وهو الزمخشري اضطر إلى الاعتراف بكون المراد من مشيئة العباد المتعلقة في الآية بمشيئة الله إرادتهم الجزئية أي الإرادة المتعينة بتعين متعلقها فقال في تفسير الآية : « وما تشاءون الاستقامة يا من يشاؤها إلا بتوفيق الله »

وكلام العلامة الآلوسي في تفسير الآية أوضح في الدلالة على ما قلنا قال : (وما تشاءون) أي الاستقامة بسبب من الأسباب (إلا أن يشاء الله) أي ألا أن يشاء الله مشيئكم فشيئكم بسبب مشيئة الله تعالى أي لاتشاءون

الاستقامة إلا بان يشاء الله أن تشاءوها) يعنى أن المفعول المقدر لفعل المشيئة في قوله (وما تشاءون) هو الاستقامة وفي قوله (إلا أن يشاء الله) مشيئة الاستقامة التي هي الارادة الجزئية لا مطلق الاتصاف بصفة الارادة لان مشيئة الله تعالى اتصاف العباد بصفة الارادة مطلقا لا تكون سببا لان يشاءوا الاستقامة وانما تكون سببا لذلك مشيئة الله مشيئتهم الاستقامة :

والآية بعينها وارادة أيضا في آخر سورة الدهر وما قبلها فيها (ان هذه تذكرة فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا وما تشاءون إلا أن يشاء الله) فريدت بمشيئة العباد المتعلقة بمشيئة الله أيضا ارادتهم الجزئية أعنى الارادة المتعلقة بشيء معين كاتخاذ السبيل الى ربهم وعبرة الآلوسى هناك : « وما تشاءون شيئا أو اتخذ السبيل إلا وقت مشيئة الله تعالى لمشيئتهم » : « والظاهر ماقررنا لان المفعول المحذوف هو المذكور أولا كما تقول لو شئت لقتلت زيدا ولا يمكن للمعزلة أن ينزعوا أهل الحق في ذلك لان المشيئة ليست من الافعال الاختيارية وإلا لتسلت بل الفعل المقرون بها منها وحاصله على ما حققه السكوراى أن العبد مختار في أفعاله وغير مختار في اختياره والثواب والعقاب لحسن الاستعداد النفسى الامرى وسوءه ^(١) فكل يعمل على شاكلته »

فأنت ترى ان المفسر الآلوسى يحمل ما نيط في الآية بمشيئة الله من مشيئة العباد على ارادتهم الجزئية ويحمل الاختيار عند ما قال : « ان العبد مختار في أفعاله غير مختار في اختياره » على ارادتهم الجزئية أيضا اذ لا معنى

(١) وكلامنا بشأن الفقرة الاخيرة من كلام الآلوسى يأتي في المبحث المفرد لمذهب الشيخ ابن عربى

ليان كون انصاف الانسان بصفة الارادة المطلقة غير اختياري .

وهذه الآية المنتصبة قدما كد هائل أمام العلماء الذين اجتهدوا في تخلص عقيدة الاسلام من الجبر لما انتصبت أيضاً أمام فضيلة العلامة الشيخ بحيث المحاضر في مسألة القضاء والقدر عندما ادعى سلامة أفعال العباد من جبر القضاء والقدر الازليين المتعلقين بوقوعها بفضل كونها متضمنين أيضاً وقوع تلك الافعال باختيارهم ، أوردتها على نفسه كسؤال مقدر ثم تأولها بما لم يسبق في كلام أحد من المفسرين فاعلمه لم تقنع كلمات من سبقه منهم الى تأويلها كما لم تقنعى كلمات فضيلة الشيخ ولو بقدر ما أقنعت كلمات الاولين مثل العلامة أبي السعود ففضيلة الشيخ يريد أن يقول ان صفة الارادة التي يستعملها العباد ويصرفونها كما يشاءون والتي أصلها من الله واستعملها منهم لم يعطوها حينما خلقوا إلا بشيئة الله . ولو شاء الله خلقهم بلا ارادة كالجادات ويحاول تحويل الآية وتطبيقها على هذا المعنى لكن الآية بعيدة كل البعد عن أن تحتل هذا التوجيه ولو كان المعنى المراد منها ما قاله لاختل التثامها مع ما قبلها وخلت عن الفائدة واشبهت لغو الكلام تعالى كلام الله عن ذلك . هذا مع عدم تحمل الآية في نفسها أن تحمل على ما ذكره الشيخ العلامة كما ستقف عليه .

فعلى توجيهه يكون مدلول الآية اما عبارة عن تعليق ارادة العباد الجزئية بارادتهم الكلية فقط أى الارادة بمعنى الصفة أو مع تعليق ارادتهم الكلية بارادة الله تعالى وعلى التقديرين لا تكون ارادتهم الجزئية معلقة بارادة الله وقد قلنا بعضاً من أقوال المفسرين الموافقة للآية ولندكر الآن أخطاء المتأولين المرحقين لها على غير ما دلت عليه وسيقت له احتفاظاً بذهبهم في

مسألة أفعال العباد عن أن ينهم بها ولنبدأ بكلام العلامة أبي السعود قال
في تفسير سورة الدهر :

« وما تشاءون إلا أن يشاء الله » تحقيق للحق ببيان أن مجرد مشيئتهم
غير كافية في اتخاذ السبيل كما هو المفهوم من ظاهر الشرطية^(١) أي وما
تشاءون اتخاذ السبيل ولا تقدرُونَ على تحصيله في وقت من الأوقات إلا
وقت مشيئته تعالى تحصيله لكم اذ لا دخل لمشيئة العبد إلا في الكسب وإنما
التأثير والخلق لمشيئة الله تعالى »

وقال في تفسير سورة التكويد : « وما تشاءون » أي الاستقامة مشيئة
مستتبعة لها في وقت من الأوقات « إلا أن يشاء الله » أي الا وقت أن
يشاء الله تلك المشيئة أي المستتبعة للاستقامة فان مشيئكم لا تستبعمها الا
بمشيئة الله تعالى » فراه يتكلف ويسعى لمعالجة الجبر الذي هو منطوق الآية
في السورتين فينقل الانتياط بمشيئة الله من ارادة العباد الجزئية الى أفعالهم
الاختيارية التي بعدها في حين أن العلامة الشيخ بحيث يسمى في نقله الى
ماقبلها أعني صفة الارادة فأحدها يشرق والآخر يغرب ابتعاداً عن الحقيقة
الظاهرة من الآية فكان العلامة أبا السعود يقول ان الارادة الجزئية
لا يحصل بمجرد ما شيء ولا يترتب عليها اثر وحصول الافعال بعدها بمشيئة
الله لكون الله خالق أفعال العباد عند أهل السنة وكون خلقه مستنداً الى مشيئته
لكن في تفسيره زيادة على النص ألا ترى أنه يقدر في سورة الدهر بعد
قوله « وما تشاءون اتخاذ السبيل » قوله « ولا تقدرُونَ على تحصيله » فيربط
الاستثناء أعني قوله تعالى « إلا أن يشاء الله » به ويفك ارتباطه بقوله

(١) يعني قوله تعالى (فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلاً)

﴿ وما تشاءون ﴾ وهو زيادة على الآية خلاف صراحتها لان القدرة على تمصيل اتخاذ السبيل عبارة عن الفعل الذي هو متعلق مشيئتهم هنا فكأنهم يشاءون اتخاذ السبيل بأنفسهم ولا يتخذونه فعلا الا بمشيئة الله والقرآن يقول (وما تشاءون الا أن يشاء الله) وفي سورة التكويد بقدر قوله « مشيئة مستبعدة لها أى للاستقامة » فكأنه يقول أيضاً انهم يشاءون الاستقامة بأنفسهم ولا يستقيمون الا بمشيئة الله لكن القرآن يفيد ما فوق هذا ويقول انهم لا يشاءون الا أن يشاء الله فيكون التفسير بتقدير محذوف زائد على نص الآية قد نقص معناها بدلا عن الزيادة فيه وكون اتخاذ السبيل او الاستقامة بمشيئة الله أمر مسلم متفق عليه بين الاشاعرة والماتريدية وانما النزاع في كون مشيئتهما بمشيئة الله والآية ترمى بصراحتها الى النقطة المنازع فيها وتصيب المحز قائلة (وما تشاءون) لا وما تتخذون السبيل أو تستقيمون أو تستتبع مشيئتهم الاستقامة الا ان المفسر العلامة يحاول لترويج مذهبه أعني الماتريدية جر الآية من النقطة المنازع فيها الى النقطة المسلمة ولا يتجنب اقحام التكاف في سبيله .

والعلامة المذكور أبان عن حذقه ومهارته في ربط الآية بما قبلها في السورة الاولى حيث جعلها تحقيقاً للحق الذي يفهم خلافه من ظاهر الشرطية التي تقدمتها فهي تفيد أن من شاء أن يتخذ الى ربه سبيلا فله ذلك مع ان اتخاذ السبيل فعلا يتوقف على مشيئة الله وان كانت مشيئته غير متوقفة عليها في مذهب المفسر . وفيه انه لو كان الحق الذي يراد تحقيقه بهذه الآية ويفهم خلافه مما قبلها هو عدم كون اتخاذ السبيل الى ربهم بأيديهم لقليل وما تتخذونه الا أن يشاء الله اذ المحتاج الى أن يعلق بمشيئة الله على مذهبه هو اتخاذ

السبيل لامشيئته لكن الآية تركت تعليق الاتخاذ وعلق المشيئة فثبت ان ما يكاد يفهم من الشرطية المتقدمة هو ان مشيئة اتخاذ السبيل بأيديهم والآية تحقيق للحق الذي هو خلافه وهو يقدر ما تركته الآية فان اراد نقل التعليق بمشيئة الله من المذكور الى المتروك فذلك تغيير لمعنى الآية وان اراد تعليقهما معا وقع فيما هرب منه وهو الجبر .

بل نقول ان الشرطية المتقدمة لا تحتاج الى تحقيق للحق بالنظر الى ما يفهم من ظاهرها وهو ان من شاء أن يتخذ الى ربه سبيلا فله ذلك لان اتخاذ السبيل وان لم يكن بأيديهم لكون خلق الفعل بيد الله الا انه كانه بأيديهم بعد مشيئته والشرطية صادقة على ظاهرها فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا لأن العبد اذا شاء اتخاذ السبيل الى ربه الذي هو فعل من أفعاله الاختيارية فله تعالى يخلقه له عادة مطردة منه شأن كل من الافعال الاختيارية التي جرت سنة الله على خلقها مترتبة على مشيئة عبادته ولن تجد لسنة الله تبديلا وليس العبد مؤتمنا على مشيئته اثماته على فعله وما هي بيده ولو بقدر ما كان ترتيب فعله على مشيئته بيده اذ لسنة الله في مشيئة العباد كما ان له في خلق أفعاله وسنته في مشيئتهم (وما تشاءون الا أن يشاء الله) فاخلط في مشيئتهم ثم يكون ترتيب الفعل عليها بمكان من السهولة ولذا قال بعض الاجلة وأظنه حجة الاسلام الغزالي لمن قال « افعل ما أشاء » : « أتشاء ما تشاء » فالقرآن ذكر ما ذكره لنكتة وترك ما تركه لنكتة . وهذا تمام تحقيق للحق .

ولعل كبير العلماء المعاصرين بمصر أعنى العلامة الشيخ بخيت مع كونه مشتركا في المقصد وهو ممانعة الجبر مع أكبر مفسر تركي ، رأى ما ذكره في تأويل الآية بعيدا فراجع تدبيراً آخر واختار تأويلا غير تأويله وهو أبعد

بكثير من تأويل أبي السعود سواء بالنسبة الى الآية أو بالنسبة الى ذوق
تلقى الكلام ولتنقل ما قاله الشيخ العلامة بنصه كما هو دأبنا في نقد الاقوال
حتى يتبين ما فيه من التشوش والاضطراب قال :

« ومعنى قوله تعالى ﴿ وما تشاءون إلا أن يشاء الله ﴾ اذكم لا تشاءون
شيئا إلا بمشيئة الله التي خلقها فيكم وجعلكم متصفين بها فلما شاء الله تعالى
مشيئته لكم التي تشاءون بها وأعطاهم لكم شئتم بهامتشاءون وأردتم ما تريدون
ولولا ذلك لكنتم كالجسادات لا يمكن أن تشاءوا شيئا وتريدوه ألا ترى
كيف أسند الينا المشيئة ونسبها لنا وما سلبها عنا فقال وما تشاءون إذ
لا معنى للمشيئة إلا الارادة والاختيار وهكذا يقال في نظائرها من الآيات
والاحاديث ومعنى قوله تعالى ﴿ ولو شاء ربك ما فعلوه ﴾ وقوله تعالى
﴿ وهو القاهر فوق عباده ﴾ أنه تعالى لو شاء أن يسلبهم الارادة والقدرة
على الفعل وسلبهم ذلك ما فعلوه وحيفتد يكونون مقهورين تحت ارادة الله تعالى
وقدرته لا يختارون لكن لم يسلبهم ارادة الفعل والقدرة عليه بل تركهم يفعلون
ما يختارون فلذلك فعلوا ألا ترى كيف نسب اليهم الفعل فقال ما فعلوه جوابا
للو وهذا هو معنى القهر في قوله تعالى ﴿ وهو القاهر فوق عباده ﴾ »

ولنتكلم أولا فيما ادعى أنه معنى قوله تعالى ﴿ وما تشاءون إلا أن يشاء
الله ﴾ وهو ينتهى عند قوله ألا ترى كيف أسند الينا المشيئة الخ فالشيخ
يذكر فيما ادعى أنه معنى الآية مشيئة العباد بمعنى ارادتهم الجزئية ومشيئتهم
بمعنى صفة الارادة المخلوقة فيهم التي بها يشاءون أى يوقعون ارادتهم
الجزئية ومشيئة الله ويلقى الاولى من هذه المشيئات بالثانية والثالثة
فملخص معنى الآية على توجيهه أن مشيئة العباد بمعنى صفة الارادة المخلوقة

فيهم معلقة بمشيئة الله ولا نزاع فيه فكأن الآية ساكنة عن محل النزاع وهو كون مشيئة العباد بمعنى إرادتهم الجزئية معلقة بمشيئة الله تعالى فان علمت إرادتهم الجزئية بشيء فانما تعلقها بمشيئتهم أنفسهم وهي مشيئتهم بمعنى الصفة لا بمشيئة الله وزبما يظن من نظر في خلاصة توجيه الشيخ العلامة أنه يحمل مشيئة العباد الواقعة في الآية موقع المعلق المدلول عليها بفعل المشيئة الاول أعني (وما تشاءون) ، على معنى صفة الارادة لهم ويعلقها بمشيئة الله المدلول عليها بفعل المشيئة الثاني أعني (إلا أن يشاء الله) وليس كما يظنه الناظرون وانما مراد الشيخ غير ذلك والذي يريد به ثم يطبق الآية عليه مليء بالغرائب . واليك البيان :

فانت ترى أن قوله تعالى (وما تشاءون إلا أن يشاء الله) بمجرد النظر فيه وقطع النظر عما قيل أو يقال موافقاً له أو مخالفاً ، يدل بصراحة لا صراحة فوقها على تعليق مشيئة العباد بمشيئة الله نعم ان مشيئة العباد لها معنيان ارادتهم الجزئية أو صفة الارادة لهم التي هي مبدأ إرادتهم الجزئية فيمكن التردد في تعيين ما يراد من مشيئتي العباد في الآية مدلولاً عليه بفعل المشيئة الاول ثم لا يلبث أن يزول هذا التردد نظراً الى ذكر المشيئة بصيغة الفعل الدال على التجدد والتقييد بالزمان والى كون هذا الفعل متعلقاً بمفعول محذوف دل عليه ما قبله فتعينت المشيئة بهذا التعلق وصارت ارادة جزئية والى التثام الآية بما قبلها وكونها في مساق تذكير العباد مجزئهم عن أن يهتدوا بأنفسهم الى ما يسعدهم والامتنان على الذين اهتدوا بهداية ربهم ولا يحصل ذلك الالتئام ولا ذاك التذكير ولا هذا الامتنان لو كان المراد تعليق اتصاف العباد بصفة الارادة مطلقاً بمشيئة الله لأن هذه الصفة لا شراك لجميع الناس

فيها لا تصير ميزة للمهدين الذين سبقت الآية لبيان حالهم مثل المستقيمين أو
المتخذين سبيلا الى ربهم ومطلق الاتصاف بصفة المشيئة غير كلف في
الاستقامة واتخاذ السبيل فتوكلني لكان كل أحد مستقيما ومتخذاً الى ربه
سبيلا وانما تجدى المشيئة الخاصة المتوجهة الى الخير أى الارادة الجزئية
المتعينة بالتعلق الى جهة معينة وهى مطلقة بمشيئة الله وتوفيقه فمن رحمه من
عباده وفقه لمشيئة الخير وإلا فلا ويؤيده قوله تعالى فى سورة الدهر بعده :
(يدخل من يشاء فى رحمته) فبعد ما قال الله تعالى فمن شاء اتخذ الى ربه
سبيلا ليس لأحد أن يتكل على نفسه ويقول : أعطانى الله صفة المشيئة أشاء
بها ما أشاء واتخذ الى ربي سبيلا وأستغنى عن مشيئة الله الخاصة المتعلقة
بمشيئتي إياه فالآية تعلم العباد افتقارهم الى الله فى تسديد طرائقهم بعد
اعطائهم صفة المشيئة فتقول : (فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا) ثم تقول : (وما
تشاءون إلا أن يشاء الله) أى وما كان من شاء منكم أن يتخذ الى ربه سبيلا
ليشأه إلا اذا شاء الله مشيئته تلك فلا يغتر بنفسه وليشكر الله من هدى اليها
ولو أريد بالآية تعليق اتصافهم بصفة الارادة مطلقا بمشيئة الله كان تعليقا
بأمر واقع مفروغ منه وأشبه كلاماً لغواً خاليا عن الفائدة حيث جعلت
مشتتهم اتخاذ السبيل متوقفة على اتصافهم بصفة المشيئة مطلقا وجعل اتصافهم
بها مطلقاً بمشيئة الله والحال أن مشيئة الله المتعلقة باتصاف عباده بصفة الارادة
واقعة معلومة الوقوع فاذا تكون فائدة الاعتناء بتعليق اتصافهم بها بمشيئة الله
فى ضمن النفي والاثبات الذى هو أبلغ أساليب الاعتناء فان كانت الفائدة
الامتنان على الموقنين لمشيئة اتخاذ السبيل باتصافهم بصفة المشيئة التى بها
شاءوا ذلك فاذا يكون حال الثابتن بتلك الصفة خلاف ذلك بل لا يصح

الامتنان بها مع اشتراك الفريقين فيها .

ومن جراء هذه الموانع المهمة التي أحصيناها لم يحمل أحد من المفسرين والتأولين حتى فضيلة الشيخ بحيث نفسه فعل المشيئة الاول المسند الى العباد المعلق بمشيئة الله ، على مشيئتهم بمعنى صفة الارادة المطلقة لم قلوا يمكن هذا الحل لاستغنى به المتأولون من الماتريدية بل المعتزلة وما اضطر العلامة أبو السعود الى تقدير فعل مخدوف أو صفة وصيغة الفعل كما قلنا تأبي هذا الحل قبل كل شيء لان الفعل ولا سيما المضارع يدل على الحوادث والتجدد فلا تراد به صفة المشيئة الثابتة ولانه يحتاج الى مفعول يتعلق به ويتعين بذلك التعلق فيكون مادل عليه فعل المشيئة ارادة جزئية وكل مفسر قدر مفعول هذا الفعل حتى فضيلة الشيخ القائل « إنكم لاتشاءون شيئاً إلا بمشيئة الله التي ... » فهو يخضع لضرورة حمل فعل المشيئة الاول اعنى قوله تعالى (وما تشاءون) على إرادات العباد الجزئية ولا ياباه اختياره العموم في تقدير مفعول الفعل بدلاً من تخصيصه بالاستقامة أو اتخاذ السبيل ففعل المشيئة على كلا التقديرين من التعميم والتخصيص في مفعوله يكون محمولاً على الارادة الجزئية مادام الفعل متعلقاً بمفعول ومتعيناً بذلك التعلق وتكون المشيئة المدلول عليها بذلك الفعل عبارة عن الارادة الجزئية المتعينة بمنعلقها المتحققة بتعيينها وتخصيصها في الخارج فان كان المفعول خاصاً بالاستقامة واتخاذ السبيل كان فعل المشيئة محمولاً على نوع واحد من أنواع الارادة الجزئية وان كان عاماً كشيء منكر وقع في حيز النفي كان فعل المشيئة محمولاً على كل نوع من أنواع الارادة الجزئية ولو نزل فعل المشيئة منزلة اللازم ولم يقدر له مفعول كان معنى (وما تشاءون) وما تفعلون المشيئة لا وما تتصفون بصفة المشيئة وفعل المشيئة أيضاً عبارة عن الارادة الجزئية .

والحاصل ان المشيئة المدلول عليها بصيغة الفعل لا تكون إلا بمعنى
الارادة الجزئية لانها هي المشيئة بالفعل والتي تحدث في الانسان مقيدة
بالازمنة . أما المشيئة بمعنى الصفة والمبدأ فهو مشيئة بالقوة وعبرة عن
الاستعداد للمشيئة الثابت للانسان غير مقترن بأحد الازمنة الثلاثة المنفهم
من صيغة الفعل فان تكلف متكلف وأبى الى أن يؤول قوله تعالى (وما
تشاءون) بقوله وما تتصفون بصفة المشيئة وأغض الطرف عن المانع اللفظي
فحينئذ تقوم الموانع المعنوية التي ذكرناها وتحول دون تأويله على أنه لم
يوجد من فسر به حتى فضيلة الشيخ بنحيت هذا حال فعل المشيئة الاول .

وأما فعل المشيئة الثاني أعني قوله تعالى (إلا أن يشاء الله) المسند الى
الله والذي كون المراد به مشيئة الله من أجل الامور غير المتحملة للنقاش ،
فلم يطف بيال أحد من المفسرين ولم يكده يطوف به أن يحمله على مشيئة العباد
فضلاً عن أن يحمله على مشيئتهم بمعنى الصفة التي ذكرنا الموانع العظام من
ارادتها في الفعل الاول والتي ينضم اليها مانع آخر أعظم من الجميع اذا
أريدت في الفعل الثاني وهو كونه مسنداً الى الله . غير ان فضيلة الشيخ خالف
الكل واجترأ على ما لم يجترئوا ولم يجترئه نفسه أيضاً في الفعل الاول فحمل
الفعل الثاني على مشيئة العباد بمعنى الصفة بالرغم من تلك الموانع العظيمة
وذلك المانع الأعظم ولو اختار التأويل في الفعل الاول وحمله على ما حمل
عليه الفعل الثاني لكان أهون شراً مما فعله وسلم على الأقل من أن يصطدم
بالمانع الاخير الاعظم ولعل مانعه من اختيار التأويل في الفعل الاول وحمله
على الاتصاف بصفة المشيئة مطلقاً عدم التثام الآية اذا حمل عليه مع ما قبلها
الذي يدل على مشيئة الاستقامة أو اتخاذ السبيل وكل منهما نوع من الارادة

الجزئية مع أن المانع نفسه قائم في حمل الفعل الثاني عليه أيضاً فشيئة العباد بمعنى صفة الارادة مطلقاً أجنبية عن المقام بالنظر الى ما قبل الآية في السورتين والانتقال اليها سواء كان في صدر الآية أو عجزها مخالفة لمقتضى المقام واخلاء للكلام عن الفائدة فبعد ما تنبه فضيلة الشيخ لهذا واقفاه في فعل المشيئة الاول يكون وقوعه فيه في فعل المشيئة الثاني رجوعاً الى المحذور بعد منتصف الطريق واهداراً لميزة مشيئة الخير المبحوث عنها بالرجوع الى صفة المشيئة المطلقة المشتركة في كونها سبباً للخير والشر فيعد ما قبل ان هذا القرآن عظة وذكري فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلاً واستفاد من موعظته لو قيل : « لكن هذه المشيئة النافعة لا تحصل الا بصفة المشيئة المطلقة » كان هذا اهداراً بخصوصية المقام وتخلي الكلام عن فائدته وما فيه من معنى بالامتنان وان استندت تلك الصفة الى مشيئة الله وخلقها اياها في عباده ، لوجودها مشتركة في كل أحد واستعدادها لأن يكون مسنداً ومبدءاً لمشيئة الشر أيضاً .

واذا ثبت ان الشيخ العلامة حمل المشيئة المذكور عليها بالفعل الاول أى قوله تعالى (وما تشاءون) على ارادات العباد الجزئية فهل ليست اذن هذه المشيئة معلقة بمشيئة الله التى ينطق بها الفعل الثانى أعنى قوله تعالى (الا أن يشاء الله) ؟ وبالنظر الى تفسير الشيخ لا ا لانه يقول « ومعنى قوله تعالى (وما تشاءون الا أن يشاء الله) انكم لا تشاءون شيئاً الا بمشيئة الله الذى خلقها فيكم وجعلكم متصفين بها » فعنده ان مشيئة العباد شيئاً من الاشياء أى ارادتهم الجزئية لا تكون الا بما يريد عنه بمشيئة الله التى خلقها فيهم وجعلهم متصفين بها وخلاصته ان مشيئتهم بمعنى ارادتهم الجزئية معلقة بمشيئتهم بمعنى صفة الارادة المخلوقة فيهم وبالنظر الى قوله بعده « فلما

شاء الله تعالى مشيئتكم التي تشامون بها وأعظاكم لها شتم بها ما تشاءون وأردتم بها ما تريدون ولولا ذلك لكنتم كالجنادات لا يمكن أن تشاموا شيئاً ولا تريدوه ، ان الآية تفيد بعد تعليق مشيئة العباد بمعنى ارادتهم الجزئية بمشيئتهم بمعنى اتصافهم بصفة الارادة مطلقاً ، تعليق هذه الصفة بمشيئة الله وأنت ترى أنه ليست في الآية ثلاث مشيئات وتعليقتان أعني مشيئتي العباد المعلقة احدها بالآخرى ومشيئة الله المعلقة بها أخرى مشيئتي العباد وانما في الآية مشيئة للعباد ومشيئة لله وتعليق الاولى بالثانية .

ثم ماذا معنى كون مشيئة العباد المدلول عليها بفعل المشيئة الثاني والتي علقت بها مشيئتهم المدلول عليها بفعل المشيئة الاول « مشيئة الله التي خلقها فيهم وجعلهم متصفين بها » ؟ هل هي مشيئة الله أو مشيئة العباد ؟ فان نظر الى اضافتها الى الله فهي مشيئة الله وان نظر الى كونها صفة العباد فهي مشيئتهم وكان واجباً عليه بالنظر الى كونها صفة العباد أن يضيفها اليهم ويقول « ألا بمشيئتكم التي خلقها الله فيكم وجعلكم متصفين بها » الا أن هذه المشيئة المدلول عليها بالفعل الثاني لما وردت في الآية صراحة مسندة الى الله فالشيخ يجتهد في أن يجعلها مشيئة الله ومشيئة العباد معاً مع أن كونها مشيئة الله وعدم امكان حملها على مشيئة العباد من أجل الامور لكن الشيخ العلامة يبحث في الآية عن مشيئة العباد بمعنى صفة الارادة المطلقة لم حتى يعلقها بمشيئة الله أو يعلق بها مشيئة العباد بمعنى ارادتهم الجزئية ويحرم هذه الارادة الجزئية عن التعليق بمشيئة الله فإذا لم يجد ما يبحث عنه في فعل المشيئة الاول تثبت بفعل المشيئة الثاني فارهقه الى أن جعله لا معنى له إلا التشوش والاضطراب ولو التزم الارهاق في الفعل الاول لخلا على الاقل من تشوش المعنى ولم يضل

الفعل فاعله وهذان المانعان المدهشان زيادة على ما ذكرنا فيما إذا حمل الفعل الاول على ما حمل عليه الفعل الثانى من الموانع المنطقية والمعنوية ولم تكن بأقل من أربعة فيصير المجموع ستة .

السابع — مع قطع النظر عن صريح الفاعل لفعل المشيئة الثانى لاسبيل نحويًا لحمل ذلك الفعل على مشيئة العباد بمعنى الصفة والمبدأ فأكثر المفسرين يجعلونه ظرفًا لفعل المشيئة الاول على أن يكون التقدير (إلا وقت أن يشاء الله) فلو أريدت به صفة المشيئة الثابتة للعباد منذ خلقوا لما أمكن تفهم هذا المعنى من الآية بتقدير (إلا وقت صفة المشيئة التى خلقها الله فيكم وجعلكم متصفين بها) لان المشيئة بمعنى الصفة الثابتة لما لم تقبل التحديد بالوقت كان تقدير العبارة هكذا مما لا معنى له وسببه انضمام الوقت المستفاد من الظرفية الى الوقت المستفاد من الفعل وتضاعف المانع ولو قدر (الا بأن يشاء الله) كما فعل بعض المفسرين لم تفهم منه المشيئة بمعنى الصفة أيضاً لان (ان) المصدرية وإن غيرت معنى الفعل وجعلته بمعنى المشيئة الا ان المعنى المصدرى لما كان محفوظاً أبى حملها أيضاً على معنى الصفة وقد ذكر النحاة أن « أن » مع الفعل « يفترق عن المصدر بعدم جواز حمله على معنى الاسم وهذه النقاط الدقيقة الهامة لا يجوز أن تسيب عن نظر الشيخ العلامة .

الثامن — إن قسّر فعل المشيئة في قوله تعالى (الا أن يشاء الله) على أن يعتمد من فعليته ومضارعتة وما أسند اليه في الآية وحمله على معنى صفة الارادة للعباد ثم تأليف هذا المعنى مع إسناده الى الله في الآية بملاحظة كونه خالق تلك الصفة فيهم فكأن مشيئة العباد بمعنى الصفة والمبدأ كانت مشيئة الله من ناحية كونه خالقها فأسندت في الآية اليه وكأن المعنى المراد من الآية

تعلق مشيئة العباد بمشيئة العباد بالمعنيين المختلفين ، كل هذا مع ما فيه من
أضمار التكلفات وتقدير كثير من المحنقات ونقض ما بناء في الفعل الاول
من التثام الكلام مع ما قبله وإخلائه عن الفائدة ومع ما سبق تحقيقه من أنه
لا مشيئة للعباد موجودة في الخارج يتعلق بها الخلق غير إرادتهم الجزئية ،
مع كل ذلك يرد عليه أن مشيئة العباد على أي معنى كانت لا تصح إضافتها
إلى الله بحجة أنه خالقها فيهم ألا يرى أنه لا يجوز أن يقال « قيام الله وقعوده
ومشيئه وحركته وسكونه وأكله وشربه وطوله وعرضه وصحته ومرضه »
بإضافة أي فعل أو صفة من أفعال وصفات عباده التي يخلقها فيهم ولو على حد
الإضافة بأدنى ملازمة مع أن عبارة القرآن مسندة تلك المشيئة إلى
الله بصفة الفعل وهو فوق الإضافة فلا يقال يشاء الله مراداً به يشاء عباده
لكونه خالق مشيئتهم كما لا يقال يأكل الله ويشرب ويطول ويعرض لخلقه
فعل الأكل والشرب في عباده أو صفة الطول والعرض في الأجسام فتفسير
الشيخ العلامة الآية بحمل المشيئة المدلول عليها بالفعل الثاني المسند إلى الله
على مشيئة العباد بمعنى صفتهم المخلوقة فيهم ، يخلص بأن يكون معنى قوله
تعالى (وما تشاءون إلا أن يشاء الله) وما تشاءون شيئاً إلا وقت أن يخلقكم
الله متصفين بصفة المشيئة فكان خلق الله تعالى عباده متصفين بصفة المشيئة
التي هي عبارة عن مبدأ إرادتهم الجزئية واستعدادهم لها ، يقع في وقت
دون وقت ولم يكن واقفاً مفروغاً منه وكان الله تعالى أراد أن يخلق مشيئة
العباد بمعنى إرادتهم الجزئية بمشيئة العباد بمعنى صفة الإرادة المخلوقة فيهم
فقال (وما تشاءون إلا أن يشاء الله) ومراده منه (وما تشاءون إلا أن
تشاءوا) فعبّر عن مشيئتهم بمشيئة الله لكونه خالقها !!

وجملة القول إن جعل المراد من المشيئة المستندة الى العباد
والمشيئة المستندة الى الله كليهما مشيئة العباد ومن تعليق مشيئة العباد بمشيئة
الله المصرح به في الآية تعليق مشيئة العباد بمشيئة العباد وأن يكون قوله
تعالى (وما تشاءون إلا أن يشاء الله) بمعنى (وما تشاءون إلا أن تشاءوا)
أو (إلا أن تتصفوا بصفة المشيئة) ، لا أغالى إذا قلت إنه مثل أعلى لتغيير
معنى الكلام بصدد تفسيره وما ظلمت فضيلة الشيخ العلامة فيما استعظمت
من خطئه في تفسير الآية وتأويلها ولم أصفح عن تعقبه مستوفياً حقه ولو
صفحت لظلمت الآية وما نصحت القارئ الذي لا يسهل عليه الايقان بخطأ
الشيخ في تفسيرها اتكالا على علو مركزه العلمي وقد انتقدت في هذا الكتاب
على من هو أكبر مقاما من الشيخ وأصغر خطأ ولست ممن يقول « والحق
قد يظلب ألف ميت » مع أنى واثق بأن الشيخ - الذي أجلاه وأحترم خدماته
للدن والعلم - لو فكر في الآية غير مقيد بمذهبه في أفعال العباد ما التبس
عليه معناها الواضح لكن طبائع البشر في المذاهب تجعلها أصلا وتحذو بأدلتها
حنوها كأن الدليل يستند الى المذهب لا ان المذهب يستند الى الدليل
وكنيت أنا الى زمان قريب من تأليف هذا الكتاب ماتريديا مثل الشيخ
العلامة وعلماء بلادى ماتريديون ولا يزالون كذلك ولكنى - حينما كنت -
وايام والشيخ ماتريديون مقلدون لاجئون اليه بضرورة القول بمسئولية العباد
وكان أشد ما يشغل خلدي ويزعجني في تقليدى قوله تعالى (وما تشاءون إلا أن
يشاء الله) حتى أنه كان يشكل على تأليفه مع مذهب الماتريدية بقدر ما أشكل
تأليف مسئولية العباد مع الجبر فلما انضم اليه قوله تعالى فيما لا يحصى من كتابه أنه
يضل من يشاء ويهدي من يشاء وأدركتني هدايته الى ما هو الحق في مسألة أفعال

العباد غلب عندى إشكال التأليف بين الأمرين الأولين على اشكال التأليف بين الأمرين الأخيرين بل أنجلي في نظري وأحمل اشكال هذا التأليف الثانى فقلت فى نفسى إن القائل بأن الأمر كله لله وإن العباد لا يملكون لا أنفسهم نفعا ولا ضرا إلا ما شاء الله وغير ذلك مما يصرح بالجبر ، والقائل (ولتستأن عما كنتم تعملون) هو الله ولا قبل لى أن أرفض أيأ منهما فلا بدع اذا كنت أعتقد القولين معاً وأحيل التأليف بينهما - ان لم أقدر عليه - الى علم الله (وسيجىء تفصيل هذه النقطة) وفى مشكلة التأليف الاول أحد الطرفين المتعارضين قول الله والآخر قول الماتريدية ولا على أن أحافظ عليهما معاً بالرغم من تعارضهما فتركت مذهب الماتريدية وتمنعت بما يكون طريقه قول الله تعالى ..

التاسع — والآن تنتهى من الكلام على صلب تفسيره الآية ونشرع فى الكلام على تأييده وما الحق به — ان قوله « ألا ترى كيف اسند البنا المشيئة ونسبها لنا وما سلبها عنا فقال وما تشاءون ... » لا يفيد فى اثبات دعواه لاننا لا ننكر اسناد المشيئة البنا ولا ندعى سلبها عنا وانما ندعى أن مشيئتنا منوطة بمشيئة الله كما هو صريح الآية ونسلب عنا أى مشيئة غير منوطة بمشيئة الله كما سلبتها الآية نفسها ومن العجب أن الشيخ العلامة حينما قال « وما سلبها عنا » غفل عن أداة السلب فى قوله تعالى ﴿ وما تشاءون الا أن يشاء الله ﴾ فالآية تنادى بسلب كل مشيئة عنا غير منوطة بمشيئة الله . ثم ان وقوع اسناد الافعال الكثيرة التى لا تخص فى الآيات والاحاديث الى العباد لم يمنع علماء أهل السنة أن يقولوا بكون أفعال العباد مخلوقة لله تعالى ولم يسقهم الى التردد فى أن صدورها من الله أو من العباد فماذا يزيد

امناد المشيئة اليهم على اسناد الافعال حتى يستدل من اسناد المشيئة اليهم على ما لم يستدل عليه من اسناد الافعال ويقال : « ألا ترى كيف أسند البنا المشيئة » كأنه قول يجدي قائله نفعا !

العاشر — هل الشيخ العلامة القائل « وهكذا يقال في نظائرها من الآيات والاحاديث » مقتنع بأنه خرج عن عهدة الحل لمشكلة الآية بمثل تلك التكافؤات التي لا تكاد تماثل من ضعفها حتى تتخذ أصلاً يكتفى به في احالة نظائره — وهي كثيرة — عليه جملة مثلاً لو أوردنا عليه قوله تعالى ﴿ ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله ﴾ فهل يصح له أن يقول أن معناه « ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا بمشيئة الله التي خلقها فيك وجعلك متصفاً بها ؟ » وخلاصته انك تفعل مطلقاً بمشيئتك لا بمشيئة الله إلا أن مشيئتك مخلوقة لله تعالى وبمجمولة فيك حينما خلقت ؟ مع أن قوله تعالى ﴿ إلا أن يشاء الله ﴾ في قوة التقييد لما قبله بالشرط والمراد حث من قال إني فاعل فعلٍ غداً على أن لا يثبتها بل يقيد كلامه بقوله « إن شاء الله » كما هو الأدب الاسلامي المأخوذ من هذه الآية ولكونه مأخوذاً منها اشتهر في عرف العلماء بالاستثناء مع أنه شرط لا استثناء لكونه على صورة الاستثناء في مأخذه وهو الآية المذكورة . فاذن نطبق تأويل فضيلة الشيخ في آية (وما تشاؤون إلا أن يشاء الله) التي أحال نظائرها عليها على قولنا مثلاً « آتيك غداً إن شاء الله » على أن يكون معناه « آتيك بمشيئة الله التي خلقها في وجعلني متصفاً بها حينما خلقت » وحاصله « آتيك مستنداً الى مشيئتي » فحينئذ لا يكون معنى لافادته في صورة الشرط لان كونه صاحب الارادة متصفاً بصفة المشيئة معلوم له حين تكلم هذا الكلام فكأنه يقول آتيك غداً إن كان الله خلقني

منصفاً بصفة المشيئة ويكون حينئذ قول القائل لزوجه « انت طالق ان شاء الله » إيقاع الطلاق لا الغاء الحكم بتعليقه على مشيئة من لا تعلم مشيئته فهل تبين في نظر الشيخ العلامة من هذا التحرير أن المشيئة الواقعة موقع الاستثناء في قوله تعالى (ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله) وقوله تعالى (وما تشاءون إلا أن يشاء الله) مشيئة الله لا مشيئة العباد التي خلقها فيهم وجعلهم متصفين بها وفي هذا القدر كفاية وليعذرني القراء على الرجوع الى الكلام على صلب تفسير الشيخ بعد الانتهاء منه .

الحادى عشر - ان الشيخ العلامة يفسر قوله تعالى ﴿ولو شاء ربك ما فعلوه﴾ وقوله ﴿هو القادر فوق عباده﴾ « بأنه تعالى لو شاء أن يسلبهم الارادة والقدرة على الفعل وسلبهم ذلك ما فعلوه وحينئذ يكونون مقهورين تحت ارادة الله تعالى وقدرته لا مختارين لكن لم يسلبهم ارادة الفعل والقدرة عليه بل تركهم يفعلون ما يختارون فلذلك فعلوا ألا ترى كيف نسب اليهم الفعل فقال ما فعلوه جواباً لـ «لو وهذا هو معنى القهر في قوله تعالى وهو القاهر فوق عباده » وعندنا أن معنى قوله تعالى (ولو شاء ربك ما فعلوه) أبلغ مما ذكره فضيلة الشيخ في تفسيره وهو انه لو شاء ربك أن لا يفعلوه ما فعلوه وهم أناس تعرفونهم متصفون بالارادة والاختيار لانه لو شاء أن لا يفعلوه نسخهم وأخرجهم من الانسانية وسلبهم الارادة والاختيار وبطلت جمادات لان الله قادر على أن يجعلهم لا يفعلونه حال كونهم أناساً ذوي ارادة واختيار بأن يختاروا أن لا يفعلوه ويفعلوا خلافاً ان شاء الله ذلك ويؤيده أن المعنى المتبادر من قوله (ما فعلوه) ما فعلوه حال كونهم من شأنهم أن يفعلوه لان النفي انما يتصور فيما يتصور فيه الاثبات فلا يقال عن الجمادات (ما فعلوه)

كما لا يقال (فعلوه) وسوف تطلع على حقيقة ما قلنا في تفسير الآية متى تغفلت في أعماق هذا الكتاب .

وعلى ما ذكره فضيلة الشيخ يكون معنى قوله تعالى (وهو القاهر فوق عباده) لو شاء الله أن يكون قاهراً فوق عباده سلبهم القدرة والارادة والاختيار لكنه تركهم يفعلون ما يختارون ولم يكن قاهراً فوق عباده ولا عباده مقهورين تحت إرادته وقدرته وهو مصادم لقوله تعالى (وهو القاهر فوق عباده) وحسبك من عدم صحة التفسير مصادمته للمفسر وسبب كل ذلك أن فضيلة الشيخ لا يأتلف عنده أن يكون الله قاهراً فوق عباده مع كونهم أصحاب إرادة واختيار وفي هذا سر القدر وغموض المسألة الموضوعة على بساط البحث وأمثاله من العلماء المتكلمين فيها أخطأوا حيث ذهبوا عن غموضها وأرادوا أن يحلوها كمسألة بسيطة فلما جابهوا الآيات والأحاديث الدالة على القدر وقعوا في حيص بيص واشطوا في تأويلها وكان الواجب عليهم أن يقدروا قدر مسألة القدر فيعطوا أن مشكلته لا تحل بتفويض أعمال العباد الاختيارية اليهم كما قالت به المعتزلة فيخلقونها والله تعالى لا يتدخل فيها ولا بتفويض ارادة تلك الافعال كما قالت به الماتريدية فالعباد يريدون أفعالهم ويختارونها والله تعالى يخلق أفعالهم ولا يتدخل في إرادتهم واختيارهم المتعلقين بأفعالهم إلا بقدر ما هو خالقهم متصفين بصفة الارادة والاختيار فتنتظم الامور وتحل مسألة القدر بهذا الترتيب البسيط ولا يبقى فيها شيء من الاشكال .

كلا ! إن مسألة القدر التي تعد سراً من أسرار الله لا تحل بهذا الحد من السهولة ولا تدل بساطة مذهب الماتريدية ووضوحه على أنه الحل الحقيقي

بالاختيار في مسألة القدر وانما تدلان على طيش سهمه عن كبد حقيقة المسألة ومثله مذهب المعتزلة^(١) وسلب القدرة والاختيار من العباد وتفويض الامر كله الى الله كما هو مذهب الجبرية مما يكسو مسألة القدر بساطة وسهولة أيضاً فلذا لم ترتضه أيضاً واختارنا تفويض الامر كله الى الله مع عدم سلب القدرة والارادة والاختيار عن العباد ، أما قولك فيما اخترناه كيف يكون هذا وكيف يجتمع الامر ان فجوابنا عليه أنه ببر القدر وسنكشف بعض الغطاء عنه بما ألهنا الله واستجد ما اخترناه من المذهب أقل المذاهب مصادمة للآيات والنصوص إن شاء الله بل لا تصادم فيه أصلاً مع النصوص ولا اشكال غير عدم اخاطة العقول بجميع أطرافه وعدم احاطتها هذا مطلوب أيضاً وليس هذا بمعنى تسليم مصادمته للأدلة العقلية لأن مذهبنا أوفق المذاهب أيضاً بالمعقولات .

الثاني عشر — لفضيلة الشيخ تآويل في قوله تعالى (قل فله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين) يشبه تآويله في قوله تعالى (وما تشاءون إلا أن يشاء الله) وقوله (ولو شاء ربك ما فعلوه) في الابتعاد عن مساق الآية للتقرب الى مذهب الذي أنزله في مسألة القضاء والقدر : فقد ذيل قوله تعالى (ولو شاء لهداكم أجمعين) بقول من عنده : « لكنه لم يشأ هدايتهم لوجود المانع من ذلك وهو اختيارهم العمى على الهدى وترك النظر فيما نصبه من الأدلة وأمرهم بالنظر فيها » .

ونحن نقول : اذا قال رجل لا خير يرى نفسه فوقه لو شئت فعلت كذا فمعناه لكني لم أفعل لأنني شئت أن لا أفعله يعني انه يفعل ما يشاء وليس للرجل

(١) وقد ذهل عن هذه الحقيقة الدقيقة كل من عاب مذهب الاشعري من أفضل العلماء المتقدمين والمتأخرين كإمام الحرمين والشيخ محمد عبده مائلين الى مذهب يؤول الى الاعتزال وكالحق الكنزى مثلاً الى مذهب الماتريدية والقاضي أبي بكر .

الثاني أن يتدخل في أمره فقول الثاني بعده بالفرض « انك لم تشأ ما لم تفعله
لكذا وشئت ما فعلته لكذا » يعتبر معارضة للاول فيما قصده من كلامه
ويُفضيه لان التعليق بالمشيئة يقع لقطع التعليل فلا يعاد اليه بعده بتعليل مشيئته
وإذا كان موقف انسان مع انسان يكلمه هكذا فكيف يكون موقفنا مع كلام
الله فقول الشيخ العلامة تذييلا لقوله تعالى (فلو شاء لهداكم أجمعين)
« لكنه لم يشأ هدايتهم لوجود المانع من ذلك وهو اختيارهم المعنى الخ »
بالنظر الى آداب التخاطب من فضول الكلام مع عدم صحته إذ لو صح
لكان الله لم يهدم لهذا المانع لا لأنه لم يشأ هدايتهم وهو يناقض نفس الآية
أعني (فلو شاء لهداكم أجمعين) لانه إن كان الله تعالى أن يشاء هدايتهم مع
وجود ما ذكره من المانع لزمه أن لا يكون المانع مانعا وان لم يكن له تعالى
أن يشاء هدايتهم مع وجود ذلك المانع فلا يصح إذن قوله تعالى عنهم (فلو
شاء لهداكم أجمعين) .

والتذييل الذي لا يناقض آية المشيئة انما يكون كما وقع في بعض أمثالها
من قوله تعالى (ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني
لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين) وقوله (ولو شاء الله لجلدكم أمة
واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء) وقوله (ولو شاء الله لجلدكم
أمة واحدة ولكن يدخل من يشاء في رحمته) وهذه الآيات مما يجنب المرء أن
تكون عبرة لفضيلة الشيخ منبهة له على خطئه في تفسير قوله تعالى (قل فله
الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين) وتذييله بقوله « لكنه لم يشأ هدايتهم
لوجود المانع من ذلك وهو اختيارهم المعنى على الهدى الخ » فهي تصرح
بما ينبغي أن يكون ذيل أمثالها مما لم يصرح فيه بالتذييل كقوله (قل فله الحجة

البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين) وفي الاخيرتين من تلك الآيات المذيلة تكرار اسناد الامر الى مشيئته تعالى وتأكيده فانظر الى قوله تعالى (ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء) كيف بدأ ببناء الامر على مشيئته ثم ختم بتكرار البناء عليها ومثله قوله تعالى (ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن يدخل من يشاء في رحمته) فيتأكد وجوب الكف عن تعطيل الامر بغيرها والاولى من الآيات المذيلة أعنى قوله تعالى (ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لاملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين) ان لم يقع فيها تكرار إسناد الامر الى مشيئته صراحة فهي بمنزلة تكراره معنى . واتما التذييل الذي ياباه صدر الكلام وقع في تفسير فضيلة الشيخ وهو قوله « لكنه لم يشأ هدايتهم لوجود المانع من ذلك وهو اختيارهم المعنى على الهدى » .

ففى هذا تغير معنى الصدر ومغزاه أعنى قوله تعالى (فلو شاء لهداكم أجمعين) بتبديل مبنى الامر من مشيئة الله الى مشيئتهم فلو فتشنا عن علة اختيارهم المعنى على الهدى الذى جعله الشيخ علة مانعة عن مشيئة الله لهدايتهم وقلنا لماذا اختاروا المعنى ولم يختاروا الهدى وما المانع من اختيارهم ذلك مع رجحانه على المعنى ؟ فليس جوابه الا انهم لا يختارون الا ما شاء الله أن يختاروه بدليل قوله تعالى (وما تشاءون الا أن يشاء الله) فيعود الامر الى العلة الاولى التى أفادها صدر الكلام أعنى قوله تعالى (فلو شاء لهداكم أجمعين) ويلزم الدور على تذييله بقول الشيخ « لكنه لم يشأ هدايتهم لوجود المانع من ذلك وهو اختيارهم المعنى على الهدى » .

نعم لو اتهم طلبوا الهداية لمنحهم الله ذلك لكن تفسير الآية التى تبقى

الامر على مشيئة الله لا عمل عندها لكلام ينفي عن بنائه أو بناء مشيئة الله
اياء على مشيئة غيره وانما تنبى هناك مشيئة غيره أيضا على مشيئته فاذا لم
يشأ الله هدايتهم فلا يشاءون هم أنفسهم الاهتداء ويختارون العمى على
الهدى ألا يرى الى قوله تعالى (أفمن زين له سوء عمله فرآه حسنا فان الله
يضل من يشاء ويهدي من يشاء) وقوله (فمن يرد الله أن يهديه يشرح
صدره للاسلام ومن يرد أن يضلّه يجعل صدره ضيقا حرجا كأنما يصعد في
السماء) فاذا شاء الله أن يضل أحداً - ونعوذ به منه - يجعل صدره ضيقا
لا تدخل فيه الهداية ويزين له العمى فيختاره على الهدى فانظر كيف تبين أن
ليس منشأ عدم مشيئة الله لهدايتهم اختيارهم العمى على الهدى بل الامر
بالعكس والنصوص المتضمنة لتأييد ما قلنا كثيرة ومنها قوله تعالى على لسان
نبي من أنبيائه (ولا ينفعكم نصحي ان أردت أن أنصح لكم ان كان الله
يريد أن يفويكم هو يركم واليه ترجعون)

وروى سعيد عن منصور عن عبد الله بن يسار عن حذيفة عن النبي
ﷺ قال (لا تقولوا ما شاء الله وشاء فلان وان كن قولوا ما شاء الله ثم ما
شاء فلان) .

وعن ابن عباس قال جاء رجل الى النبي ﷺ يكلمه في بعض الامر
فقال الرجل لرسول الله ما شاء الله وشئت فقال رسول الله ﷺ (اجلسني لله
غذلا بل ما شاء الله وحده) .

الثالث عشر - وانظر الى قول فضيلة الشيخ :

« ونسبة الفعل الى الله تعالى ايجادا حق مطابق للواقع ونسبة الفعل الى
العبد تسببا وكسبا حق أيضا مطابق للواقع لكن مدار التكليف والامر والتهن

كما سبق على نسبة الافعال الاختيارية الى العبد لأنها هي التي بها يكون الفعل صفة قائمة بالفاعل فيكون حسنا تارة وقبيحا تارة أخرى وهذا هو معنى قوله تعالى ﴿ لا يسأل عما يفعل وهم يسألون ﴾ على وجه ما سبق . . .

فكان الآية نزلات في شأن أفعال العباد ومعناها أن ما يضاف الى العباد من أفعالهم يعني الكسب فهم مسئولون عنه وما يضاف من أفعالهم الى الله يعني الخلق لا يسأل عنه لكون خلق الله بسبب كسبهم وكأن الشيخ بهذا التفسير يدفع المسئولية عن الله تعالى ولا يرضى دفعها من طريق عدم قبول المسئولية عليه من أساسها لكونه أعز وأجل من أن يسأل ويرد على طريق الشيخ أنه إن سلم أساس المسئولية وأجيب عن خلق ما يضر العباد من أفعالهم بكونه نتيجة كسبهم فما قوله في خلق الاسباب المتقدمة على كسبهم الممتدة له التي اعترف بها لعام الحرمين وأشار اليها بقوله فيما نقله عنه عند الكلام على منعه « إذا أراد الله بعبد خيرا يضل كذا وكذا يعني يعمده له وإذا أراد بعبد شرا يفعل كذا وكذا يعني يعمده له » مع كون الامام ممن لا يقع بنسبة الكسب الى العباد وينسب التأثير التام في أفعالهم الى القدرة الخالدة روما لتصحيح مسئولية العباد عن أعمالهم هذا مع ما لا يخفى في تفسير الشيخ من تحديد معنى الآية وتقليل خطورة بحيث كان يرتد كل أحد أمام عظمتها وفيه أول محامها .

وهل تفسير الشيخ تلك الآية وما فيه منها يشبه تفسير التابى الجليل أبي الاسود الدؤلي وما فيه منها وصدقته في فهم الصحابي الجليل عمران بن حصين^(١) حيث قال قال في عمران أرايت ما يعمل الناس اليوم ويكسحون

(١) لا أدري في أي نسخة من نسخة رسول الله صلى الله عليه وسلم .

فيه شيء قضى عليهم ومضى فيهم من قدر قد سبق أو ما يستقبلون به مما أنام
به نبيهم وثبتت الحجة عليهم ثقلت بل شيء قضى عليهم ومضى فيهم قال
فقال أفلا يكون ظلما قال ففرغت من ذلك فرعاً شديداً وقلت كل شيء خلق
الله وملك يده فلا يسأل عما يفعل وهم يسألون قال فقال لي برحمتك الله لم أرد
بما سألتك إلا لأحرز عقلك أن رجلين من مزيعة أتيا رسول الله إلى آخر
الحديث الذي رواه مسلم وسنقله في فصل الآيات والاحاديث .

والحق أن محاضرة فضيلة الشيخ تضمنت من تفسير آي الذكر الحكيم
ما يقضى منه العجب ولا يتفق ومقامه وكانت هذه الآية أعني (لا يسأل
عما يفعل وهم يسألون) آخر ملتجأ لقول البشر في مسألة القضاء والقدر التي
لا مندوحة عندها من الجبر فأراد فضيلة الشيخ أن ينقض هذا الملتجأ ليضطر
الناس إلى مذهبه لكن تفسيرها بما فسر به الشيخ ما خطر على بال أبي الأسود
وعمران بن حصين ولا على بال إمام الحرمين عند ما تلاها بلسان مخالفيه كما
ستطلع عليه إذا جاء دور الكلام على مذهبه بالرغم من كون مذهب الإمام
في مسألة أفعال العباد أقرب إلى مذهب المعتزلة من مذهب فضيلة الشيخ .

(٥)

مما يجب أن لا يذهب على ذي بصيرة ونظر أن تبليغ أساس الدعاة وأهميته
في دين الاسلام بمحد أن يكون واجب المسلم أن يقف بين يدي ربه فيتعفوه
في كل يوم سبع عشر مرة قال (اهتدنا الصراط المستقيم صراط الذين أنعمت
عليهم)، يمنع مذهب المذاهب إلى المعتزلة من استقلال العبد في أفعاله الاختيارية
ومذهب المذاهب إلى الماتريدية من استقلاله في ارادته الجزئية التي هي كل

ما يحدث فيه من الارادة فعلا والتي يترتب عليها خلق الله تعالى أفعاله الاختيارية طاعة أو معصية سنة جارية منه ولن نجد لسنة الله تبديلا ، وصحة ما ذهب اليه الدائررون بين مذهبي المعتزلة والماتريدية كلام الحرمين والشيخ محمد عبده وابن قيم الجوزية فلو صح ما قاله هؤلاء أو هؤلاء لزم استغناء العبد عن أن يفتقر الى طلب الهداية للصراط المستقيم من ربه لان الصراط المستقيم معلوم له بعد أن تبين الرشد من الغي يبعث الانبياء وإنزال الشرائع والله خلقه مريداً وحرراً في تصريف ارادته فإذا حاجته بعد هذا في طلب الهداية من الله فهل هو شاك في تعيين الصراط المستقيم وهل هو شاك بعد إسلامه في أن الطريق المستقيم طريق الاسلام؟ كلا بل هو غير آمن على نفسه أن تستقيم في سلوكها وبعبارة أوضح غير واثق بارادته التي جعلها الله بيده عند أصحاب تلك المذاهب أفليس هذا من التناقض وماذا معنى كون المهديين الى الصراط المستقيم عباد الله الذين أنعم عليهم أليس كل العباد مشتركين في أن الله جعلهم ذوي ارادة وجعل ارادتهم واسطة الحصول لهم على الهداية فأى نعمة بعد هذا يرونها عند بعض العباد حتى يسألون الله أن ينعم عليهم مثلهم ولو احتاج العبد في مذهب المعتزلة أو الماتريدية أو ما يلتحق بهما الى أن يسأل لهدايته عوناً من أحد فانما كان يحتاج الى أن يسأله نفسه و ارادته التي أمرها بيده لكن الآية آية السبع المثاني تدل على أن الهداية تطلب من الله وهو منعمها على بعض عباده ولا يصل اليها العبد بنفسه ومحض اتصافه بالارادة لان ارادته الهداية موقوفة على عون من الله وفي ايجاب قرائته الفاتحة تعليم طريق الحصول على الهداية للعباد بان يسألوها الله ، تعالى لا ينقطع عنهم .

ثم لا وجه لان لا يكون طلب الهداية من الله الذي تعلمه العباد قراءتهم

في كل صلاة حتما لازما في طريق الحصول عليها بان يتمكنوا الاهتداء بانفسهم
وتكون هداية الله عوننا لم زائداً على قدر الحاجة ويعمد طلبهم ذاك عملا من
أعمال الاحياط ، لانه يستلزم أن يكون الله قد ساقهم في تعليمهم هذا المؤكد
المكرر في كل صلاة الى سؤال أمر قد يستغنون عنه وهو يجافي إيجاب قراءة
الفاتحة في الصلاة زيادة على مجافاته لما دل عليه سياق الآية وسبقها وهو
قوله تعالى (إياك نعبد وإياك نستعين) الوارد بصيغة القصر النافي للاستعانة
بغير الله وتدخل فيها استعانته بنفسه دخولا أوليا .

(٦)

في القرآن كلمة من أكثر ما يتكرر فيه قائلة بان الله تعالى يضل من
يشاء ويهدي من يشاء وتقرن بهما في بعض المواضع خصوصيات تؤكد
مادلت هي عليه وتمنع التأويل زيادة على أن تلك الكلمة لا تقبل التأويل في
نفسها ولو بمنزلة التكاليف البعيدة التي تثبت فضيلة الشيخ بنحيت بأذيلها في
تفسير قوله تعالى (وما تشاءون إلا أن يشاء الله) وقوله (ولو شاء ربك
ما فعلوه) وقوله (فلو شاء لهذا كم أجمعين) وتلك الكلمة المتكررة لو لم يكن
في القرآن غيرها لكفت في اثبات أن مقدرات الانسان - ومعا مشيئة
التي تترتب مقدراتها عليها - لا تخرج عن محيط سلطان مشيئة الله وفي قطع
ظهور المذاهب المعارضة له فاذا الذي يسع أحداً من أهل تلك المذاهب أن
يقول تجاه قول القرآن المجيد (يضل من يشاء ويهدي من يشاء) وكيف
يمكنه تأليف هذا مع قوله بان الانسان يضل ويهدي بمشيئته التي هو
مستقل فيها فهل الهدى والضلال منوطان بمشيئة الله أو بمشيئة الانسان المهتدى

والضال وأي المشيئين سائدة فيهما أو مستتعبة لهما نعم أنها يحصلان بكلتا
 المشيئين في منجيب أهل السنة لكن أيهما تتبع الأخرى ؟ فلو صح ما قالت
 الماتريديّة من أن الهدى والضلال وكل ما يدخل في أفعال العباد الاختيارية
 منوط بمشيئتهم ومشيئتهم غير منوطة بمشيئة الله بل بمشيئته تلاحق مشيئتهم
 فيكلما شاء العبد طاعة وفي وسعه أن يشاءها تتبعه مشيئة الله ويخلق هداما وكلما
 شاء معصية وفي وسعه أن يشاءها فله يشاءها ويخلقها فلوصح ذلك لما صح قوله
 تعالى (يضل من يشاء ويهدي من يشاء) مراداً به التمدح بسعة قدرته وسيادة
 مشيئته ولكونه هو المراد لم يوجد بين المفسرين حق المعتزلين منهم من
 ذهب إلى رجوع الضير الفاعل لفعل المشيئة إلى (من) ولو ذهب لآباء بعد سلامة
 الذوق قوله تعالى (من يشأ الله يضله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم)
 وقوله (فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد أن يضلّه الخ)
 مصرحاً فيه بفاعل فعل المشيئة والتلاعب بالاحتمال في مرجع الضير مع كونه
 في غاية البعد لا يجزى في هذه الآيات وفي مثل قوله تعالى (ولو شاء الله لجمعكم
 أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء) لتأديته إلى إلغاء صدر
 الآية فلو صح ما قالت الماتريديّة لكان الله يضل الذين يشاءون الضلالة ويهدي
 الذين يشاءون الهدى لا الذين يشاء هو ضلاتهم أو هدايتهم فاما أن لا تصح هذه
 الكلمة المرووفة القرآنية أو لا يصح منجيب الماتريديّة القائلين بسيادة مشيئة
 الإنسان وإن كانت سيادتها باذن الله حتى أنه لو كانت المشيئتان متساويتين
 في توقف الفعل عليهما دون أن تكون إحداها تابعة للأخرى كما وقع في
 منجيب الاستاذ أبي إسحاق الأسفرائيني القائل بحصول فعل العبد بكلتا
 القدرتين لا مكن تأليف هذا المنجيب مع تلك الكلمة القرآنية لتوقف حصول

الهدى والضلال على انضمام مشيئة الله الى مشيئة الانسان الميهتدى والضال.
ولا يمكن تأليف مذهب الماتريدية معها. فهذه الكلمة مع كلمة (وما تشاءون
إلا أن يشاء الله) القرآنية أيضاً أبلغ مانع وأصرح من صحة مذهبهم
ولا يجرى في الأولى ما أجراه فضيلة الشيخ بخيت في الثانية وأرهبها عليه من
التأويل الذي سبق ذكره والكلام عليه وكان مستند الشيخ العلامة في تأويله.
ذاك أن لو شاء الله خلق الإنسان كالجنادات بلا قدرة ولا ارادة ولا اختيار
لكنه خلقهم متصفين بتلك الصفات وأنت ترى أنه لا علاقة لكون الله يفضل
من يشاء ويهدي من يشاء من عباده مع كونه خلقهم متصفين بالارادة والقدرة
والاختيار. هذا كان كل انسان أعطى بالنظر الى خلقته من هذه الصفات على
السوية فمن أين يجيء هدى بعضهم وضلالة آخرين وجواب القرآن على هذا
السؤال التي تحار فيه العقول ان الله يفضل من يشاء ويهدي من يشاء ولا
احتمال فيه لتأويل قريب أو بعيد لاسيما اذا اقترن حكم القرآن بهذا بخصوصيات
تؤكد كما في قوله تعالى (أفمن زين له سوء عمله فرآه حسناً فان الله يفضل
من يشاء ويهدي من يشاء) وقوله (فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره
للإسلام ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يصعد في السماء)
وقوله (ولإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها^(١)) فحق
عليها القول فدمرناها تدميراً) وما دامت هذه الآيات في كتاب الله بكثرة

(١) اي جيلناهم يفسدون الى الفسق من أمره الذي اذا أراد شيئاً يهيئه ويهيئ له
الشيء كن فيكون وحل الامر على الامر التشرىي ثم التزام خلف المأمورية وجعل التقدير
أمر تام بالطاعة كما فعله أكثر المفسرين ، يأبدان الامر بالطاعة لا اختصاص له بالتزوين
فضلاً من منقبة حرية ارادة الله إهلاكها .

لا تحصى فلا يبنى الامر في افعال العباد الاختيارية على مشيئتهم إلا من تغافل
عن هذه الآيات البينات.

اعتراض على ما فهم من آيات المشيئة

وقد يظن ان تلك الآيات معارضة بما ورد في القرآن الحكيم أيضا من
ذم من أحال ضللكه على مشيئة الله كقوله تعالى (سيقول الذين أشركوا لو
شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء كذلك كذب الذين من
قبلهم حتى ذاقوا بأسنا قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ان تتبعون الا
الظان وان أنتم الا تخرجون قل فله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين)
وليس الامر كما يظن اذ لا يتصور التعارض بين آيات القرآن وانهم ما ذموا في
قولهم (ولو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء) لانهم كذبوا
في تلك القضية الشرطية بل لانهم أرادوا بذلك القول تكذيب الرسل الذين
منعوم من الشرك ومحرم ما أحل الله وتبكيتهم بحجة الزامية مسلمة عند
الرسل وهي قولهم (لو شاء الله ما أشركنا ..) والقرينة على ذلك انه تعالى
تعقيبهم بقوله (كذلك كذب الذين من قبلهم) فمنهم على تكذيبهم لا
على كذبهم في قولهم والقرينة الثانية - وهي أبلغ وأقوى - تعقيبهم بقوله
(قل فله الحجة البالغة فلو شاء لهداكم أجمعين) فقال بلسان رسوله أيضا
- لا بلسانهم فحسب - ان لو شاء الله لهداكم أجمعين وساق هذا القول مساق
عكس حجته عليهم وكان المشركون قالوه لاعتقارهم بمضمونه وخضوع
لمشيئة الله وانما تهكروا به الرسل وأرادوا به تبكيتهم فأعاد الله حجته عليهم
وكانه قال نعم لو شاء الله لهداكم فما أشركتم لكنه لم يثأر هدايتكم وشاء

ضلالكم فلهذا لا تقلعون عن الشرك وتستهزئون بالرسول الذين منعوكم منه
واللدلالة على هذا المعنى قال (قل فله الحجة البالغة) وآتى بالفناء تفريراً له على
ما قبله .

ويمحتمل أن يكون ذمهم بذلك القول لاتهم احتجاجوا بالقدر وأرادوا به
التبرؤ من تبعة الشرك والاحتجاج بالقدر باطل ان أريد به التذرع الى دفع
المسئولية عن نفس المكلف لان ذلك يؤدي الى إغمام الانبياء صلوات الله
عليهم وأما مع السعي البليغ لاثبات القدر ووجوب الإيمان به لا ترضى
الاحتجاج به قط وقد عرفت ان خلاصة مذهبنا في مسألة القضاء والقدر قوله
تعالى (ولو شاء الله لجمعكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدي من
يشاء ولتسألن عما كنتم تعملون) فنحن نجمع وجوب الاعتراف بمسئولية
العباد الى وجوب الإيمان بالقدر خيره وشره من الله تعالى بمعنى ان لمشيئة
الله السلطة العامة على كل شيء وكل مشيئة للعباد كلية وجزئية لا نبخس كلا
من الواجبين حقه وبفضل ذلك لا تصادمنا آية في كتاب الله ولا حديث من
أحاديث رسول الله وغيرنا ممن يرى في منهب الاشاعرة هدماً للشرعية
ومحواً للتكاليف يؤمن بالقدر لفظاً ولا يؤمن به تفصيلاً وينتفي عن عمده في
تأويل الآيات والأحاديث التي تناقض مذهبه وتؤيد من يعد مذهبهم هدماً
للشرعية ومحواً للتكاليف كأن الآيات والأحاديث أيضاً هادمة للشرعية
وماحية للتكاليف وقد قرأنا لك كثيراً من تلك الآيات ومنقراً .

فقول المشركين (لو شاء الله ما أشركنا) لم يكن إيماناً منهم بالقدر
ولو كان كذلك لكان حقاً ولم يتوجه اليهم الذم بهذا القول لكنهم ظنوا
أن القدر ان كان حقاً يدفع عنهم المسئولية فأرادوا أن يتخذوه جنة من غير

إيمان به ومن غير علم بحقيقة القدر الذي لا يدفع المسؤولية عن المكلف ولذا قال الله تعالى في الرد عليهم (قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ان تتبعون الا الظن وان انتم الا تخرصون) (١) ومثله قوله تعالى (وقالوا لو شاء الرحمن ما عبدناهم ما لهم بذلك من علم ان هم الا يخرصون) فالآية تقدم لا لايمانهم بالقدر كما توجهه صاحب الكشف بل لعدم ايمانهم به وعدم علمهم بان الايمان به لا يمنع التكليف فهي تعيب عليهم جهلهم بعدم معابة انكار القدر وكلا الامرين اللذين عيب بهما المشركون في الآية يعاب به كل من أنكر القدر من أصحاب المذاهب ومن خبط في فهم معنى هذه الآية وعدعا من أدلة مذهبه.

نبذة من آيات القدر وأحاديثه

وهنا نورد نبذة مجموعة من آيات وأحاديث تزيد المؤمنين بالقدر إيماناً وتدل على عظمة مشيئة الله سلطاناً :

(إن هو إلا ذكر للعالمين لمن شاء منكم أن يستقيم وما تشاءون إلا أن يشاء الله رب العالمين)

(إن هذه تذكرة فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلاً وما تشاءون إلا أن يشاء الله إن الله كان عليماً حكماً)

(ولو شاء الله لطمأكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء ولتدألن عما كنتم تعملون)

(١) واتي أحد ائمة تنائي على توفيقه للامتداء الى هذا التوجيه في معنى الآية الكاشف عن التمام قوله (قل هل عندكم من علم فتخرجوه لنا ان تتبعون الا الظن وان انتم الا تخرصون) مع ما قبله وما بعده .

(من يشأ الله يضلله ومن يشأ يجعله على صراط مستقيم)
 (واذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها) (سبق تفسيره)
 (أفمن زين له سوء عمله فرآه حسناً فإن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء) .

(إن هي إلا فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء)
 وفي تفسير العلامة الآلوسي : أخرج ابن حاتم أنه قال الله تعالى لموسى
 ان قومك عبدوا العجل عند ما غبت عنهم فقال موسى الذى صنع لهم العجل
 هو السامري ولكن من نفخ فيه الروح ؟ فقال الله أنا فقال موسى (إن هي إلا
 فتنتك تضل بها من تشاء وتهدي من تشاء)
 (ولو شاء الله ما أشركوا وما جعلناك عليهم حفيظاً وما أنت
 عليهم بوكيل)

(وكذلك زين لكثير من المشركين قتل أولادهم شركاؤهم ليردوهم
 وليلبسوا عليهم دينهم ولو شاء الله ما فعلوه فذرهم وما يفترون)
 (إنك لاتهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء) .

ولا يعارضه قوله تعالى (وإنا لك لتهدى الى صراط مستقيم) لان الهداية
 ثلاث مراتب : الأولى الهداية العامة وهي هداية كل نفس الى مصالح معاشها
 وما يقيها والى هذه المرتبة الاشارة بقوله تعالى (سبح اسم ربك الأعلى
 الذى خلق فسوى والذى قدر فهدى) وقوله (ربنا الذى أعطى كل شيء
 خلقه ثم هدى) والثانية مرتبة البيان والدلالة والتعليم والدعوة والارشاد
 وهي أخص من المرتبة الاولى وان نعمت المكلفين وهذه المرتبة لاتستلزم
 حصول التوفيق واتبع الحق وإن كان شرطاً فيه أو جزء سبب ومن هذا

القبيل قوله تعالى (وأما عمود فهديناهم فاستجبوا للص على الهدى) وقوله (وإنا لك لتهدى الى صراط مستقيم) والمرتبة الثالثة هداية التوفيق والالهام وخلق المشيئة المستلزمة لفعل الخير وهذه أخص المراتب وهي المرادة بقوله تعالى (من يهد الله فهو المهتدى) وقوله (ومن يهد الله فإله من مضل) وأمثاله . وما عدا المرتبة الثانية خاص بالله تعالى .

(ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول منى لأملأن جهنم من الجنة والناس أجمعين)

(ولقد فرأنا للجهنم كثيراً من الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالانعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون) .

قال العلامة الطيبي في حاشية الكشف: « وتأكيد الحكم بالقسم لقسم ظهور المجترئين على تحريف النص القطعي ابتغاء تأويله وحسم شبهتهم عن أساسها »

وفي روح المعاني عند تفسير هذه الآية : أخرج أحمد بن حنبل عن عبد الرحمن بن قتادة قال قال النبي ﷺ (إن الله خلق آدم عليه السلام ثم أخذ الخلق من ظهره فقال هؤلاء في الجنة ولا أبالي وهؤلاء في النار ولا أبالي) فان قال قائل فلماذا العمل قال (على موازنة القدر) .

وعن عمران بن حصين قال قيل يا رسول الله أعلم أهل الجنة من أهل النار فقال (نعم) قيل ففيم يعمل العاملون قال (كل يسر لما خلق له) متفق عليه وفي بعض طرق البخاري (كل يعمل لما خلق له أو لما يسر له) (وما كان لنفس أن تؤمن إلا بأذن الله)

(ولا ينفعكم نصحي إن أردت أن أنصح لكم إن كان الله يريد أن يغويكم هور بكم واليه ترجعون) قاله بلسان نوح عليه السلام
(وربك يخلق ما يشاء ويختار ما كان لهم الخيرة)
(ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها قد أفلح من زكّاها وقد
خاب من دساها) .

الالهام الالقاء في القلب لا مجرد البيان والتعليم كما قاله بعض المفسرين
إذ لا يقال لمن بين لغیره شیئاً وعلیه أنه ألهمه ذلك بل الصواب ما قاله ابن
زید حمل فيها فجورها وتقواها وعليه حديث عمر بن حصين ان رجلا
من مزينة أو جهينة أتى النبي ﷺ فقال : يا رسول الله أرأيت ما يعمل
الناس فيه ويكدهون شيء قضى عليهم ومضى عليهم من قدر سابق أو فيما
يستقبلون به مما أنام به نبيهم قال : بل شيء قضى عليهم ومضى قال فقيم العمل
قال من خلق الله لا إحدى المنزلتين استعمل بعمل أهلها وتصديق ذلك في
كتاب الله (ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها) فقرأة هذه الآية
عقب أخباره بتقدم القضاء والقدر السابق يدل على أن المراد بالالهام استعمالها
فيما سبق لها لا مجرد تعريفها فان التعريف والبيان لا يستلزم وقوع ما سبق
به القضاء والقدر .

(وفي الصحيحين من حديث أبي هريرة : احتج آدم وموسى فقال
موسى : يا آدم أنت أبونا خيبتنا وأخرجتنا من الجنة فقال له آدم أنت
موسى الذي اصطفاك الله بكلامه وخط لك بيده أتؤمنني على أمر قدره الله
على قبل ان أخلق بأربعين سنة فخرج آدم موسى) .

وفي الأحكام لابن حزم الاندلسي والفقيه والمنقح للخطيب البغدادي

بألفاظ متقاربة المعنى » نعماً حجب موسى لانه لام آدم على أمر لم يفعله وهو إخراج الناس من الجنة وإنما هو فعل الله تعالى ولو أنه لام آدم على أكله من الشجرة الموجب لذلك لكان واضحاً الملامة موضعها ولكن آدم محجوباً » فيه أن مراد موسى من مؤاخضة آدم على إخراج الناس من الجنة مؤاخضته على أكله من الشجرة المنوعة إذ يصح أن يقال بطريق الإيجاز « لم أخرجتنا من الجنة ؟ » بدلا من أن يقال « أكلت من الشجرة وسببت خروجنا من الجنة » وفي قواعد التخاطب مساعف لهذا النوع من اللفظة ويدل على أن مقصود موسى استناد الفعل إلى سببه ابتداء المؤاخضة بقوله « أنت أبونا » والا يلزم أن تحكم على موسى الذي لا بد أن يعرف أن الله يخرج آدم من الجنة فضلا عن أولاده ، بعدم معرفة طريق التكلم نعم في الكتابين المذكورين « ان موسى » يصب موضوع السؤال وفي الحديث تعليم أن من أسخط موضوع السؤال كان محجوباً والحديث ليس من إثبات القدر في شيء وإثبات القدر إنما صح من آيات وأحاديث أخرى ، لكن جواب آدم الحاج يشهد بان ما سبق له الحديث ليس كافي الأحكام والفقيه والمنفقه ألا يرى أنه لا يقول في الجواب « أنا لم أخرج الناس من الجنة بل أخرجهم الله » وهو يقدر جيداً أن مؤاخضة موسى متوجهة إلى فعله فيقول : (أتؤمنني على أمر قدّره الله على قبل أن أخلق) فيظهر أن سيدنا آدم فهم - كما فهمنا نحن - أن منزوي المؤاخضة أكله من الشجرة فأجاب بمثل هذا ولم يحد في الجواب إلى شكل جدلي ينبي عن التجاهل في مقصد السائل أو عن تخطئه في إدارة دقة السؤال .

فينبغي أن يعلم أنه لا يمكن قلب التهمة التي يراها الحديث في جانب آدم

الى جانب موسى بتعديل قليل يتعلق بشكل الافادة كما زعم صاحب الاحكام والفقهاء والمتفقه وأن موضوع الحديث كغالبية آدم أمر ذو شأن وأساس أعنى مسألة القدر .

بقي ان الحديث ان كان موضوعه إثبات القدر كما قلنا فيرد عليه أن فيه احتجاجا بالقدر وقد ذكرنا أنه لا يحتاج به وهو لا يدفع المسؤولية عن المحتج والجواب أن آدم لم يرد به دفع المسؤولية عن نفسه ألا يرى أن القرآن حكى عنه وعن حواء قولهما (ربنا ظلمنا أنفسنا وإن لم تغفر لنا وترحمنا لنكونن من الخاسرين) وقال (فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه) فبعد أن تاب الله عليه لا توجه اليه المؤاخضة ولا يصح قول القائل « ولو أن موسى لآثم آدم على أكله من الشجرة لكان واضعاً المسألة موضعها ولكان آدم محجوباً » فاجتمع في حادثة آدم أمور ثلاثة : السكيب والتوبة والقدر فبعد أن أتمم السكيب بالتوبة وتعاملاً بقي القدر الخاضع المتعلق بإخراج الناس من الجنة ولا يؤخذ بالقدر الخاضع أحد والحديث ينطق به .
(ومن يرد الله فتنه قلن تملك له من الله شيئاً أولئك الذين لم يرد الله أن يطرهم قلوبهم لهم في الدنيا خزي ولهم في الآخرة عذاب عظيم) .
(فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد الله أن يضلّه يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يصعد في السماء) .
(أقم حق عليه كلمة العذاب أفأنت تنقذ من في النار) .

وفي الصحيحين من حديث ابن مسعود (ان الرجل منك يعمل بعمل أهل الجنة حتى ما يكون بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل النار فيدخل النار) ان الرجل يعمل بعمل أهل النار حتى ما يكون

بينه وبينها إلا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل أهل الجنة فيدخل الجنة) .

وقد ذكر فضيلة الشيخ بن خيت هذا الحديث ولفت النظر إلى قوله (فيعمل بعمل أهل النار) وقوله (فيعمل بعمل أهل الجنة) ثم تفرع دخول النار والجنة عليهما بالفاء السببية وقاته الالتفات إلى قوله قبل ذينك القولين : (فيسبق عليه الكتاب) والفاء بعينها مذكورة بين الجملتين فيفهم أن السبب في دخول الجنة والنار كما كان هو العمل بعمل أهلها فالسبب في العمل هو سبق الكتاب فهو سبب السبب ولا يجوز حمله على سبق مجرد علمه تعالى بعمل عبده لأن العلم لا يكون سبباً مؤثراً في معلومه .

ويوضحه ما في موطأ مالك عن زيد بن أبي أنيسة أن عبد الحميد بن عبد الرحمن بن زيد بن الخطاب أخبره عن مسهم بن يسار الجهني أن عمر بن الخطاب سئل عن هذه الآية : (وإذا اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم) فقال عمر سمعت رسول الله ﷺ سئل عنها فقال (إن الله خلق آدم ثم مسح ظهره بيمينه فاستخرج منه ذرية فقال خلقت هؤلاء للجنة وبعمل أهل الجنة يعملون ثم مسح ظهره فاستخرج منه ذرية فقال خلقت هؤلاء للنار وبعمل أهل النار يعملون فقال رجل يا رسول الله فخير العمل ؟ فقال إن الله إذا خلق العبد للجنة استعمله بعمل أهل الجنة حتى يموت على عمل من أعمال أهل الجنة فيدخله به الجنة وإذا خلق العبد للنار استعمله بعمل أهل النار حتى يموت على عمل من أعمال أهل النار فيدخله النار) قال الحاكم هذا الحديث على شرط مسلم وقال الحافظ ابن عبد البر هو حديث منقطع ثم قال ابن عبد البر « هذا الحديث وإن كان عليل الإسناد فإن معناه قد روى عن النبي ﷺ من

وجوه كثيرة عن عمر بن الخطاب وغيره ، ومن روى معناه في القدر على
ابن أبي طالب وأبي بن كعب وابن عباس وابن عمر وأبو هريرة وأبو سعيد
الخدري وأبو سريحة البادي وعبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمرو بن
العاص وذو اللحية الكلبي وعمران بن الحصين وعائشة وأنس بن مالك
وسراقة بن جهم وأبو موسى الأشعري وعبادة بن الصامت ، وزاد غيره
حذيفة بن اليمان وزيد بن ثابت وجابر بن عبد الله وحذيفة بن أسيد وأبا
ذر ومعاذ بن جبل وهشام بن حكيم . فأحاديث القدر متواترة المعنى وأكثرها
يتضمن ذكر العمل فأهل التأويل يتمسكون به ويجعلون القدر القاضى بدخول
الجنة والنار مبنيًا عليه لكن الحق أن للعمل أيضاً نصيباً من القدر فان كان
المقدر عمله يعمل أهل الجنة يعمل به وإن كان المقدر عمله يعمل أهل النار
يعمل به يدل عليه التعبير في الحديث السابق بقوله استعمله بعمل كذا
واستعمله بعمل كذا . ففي هذا الحديث شفاء لدائنين وقطع لشبهتين إحداهما
شبهة اغناء القدر عن العمل وحمل الناس على الكسل فالحديث يدلنا على أن
القدر يدور مع العمل والثانية شبهة أن القدر من الله والعمل منا فالتعبير
بالاستعمال المسند الى الله تعالى يرينا أن عملنا أيضاً من الله ونحن مسوقون
إليه ومهيأون به للقدر السابق .

وفي حديث هشام بن حكيم بن حزام ان رجلاً قال يا رسول الله أنبتدى
الأعمال أم قد مضى القضاء فقال (ان الله لما أخرج ذرية آدم من ظهره
أشهدهم على أنفسهم ثم أقامهم بهم في كفيه فقال هؤلاء للجنة وهؤلاء للنار
فأهل الجنة ميسورون لعمل أهل الجنة وأهل النار ميسورون لعمل
أهل النار) .

وفي الصحيح أن رجلا سأله صلى الله عليه وسلم أن يدل على عمل يدخل به الجنة فقال (انه ليسير على من يسره الله عليه) .

وروى الامام أحمد بن حنبل عن أبي الأسود الدؤلي قال غدت على عمران بن حصين يوما من الايام فقال ان رجلا من جهنمة أو مزينة أتى النبي صلى الله عليه وسلم فقال يا رسول الله أرأيت ما يعمل الناس اليوم ويكدهون فيه شيء قضى عليهم أو مضى عليهم في قدر قد سبق أو فيما يتقبلونه مما أتاهم به نبيهم وانمخت عليهم الحجة قال بل شيء قضى عليهم قال فلم يعملون إذن يا رسول الله قال من كان الله عز وجل خلقه لواحدة من المتزلتين فهياه لعملها وتصديق ذلك في كتاب الله (ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها)

وفي الصحيحين عن علي بن أبي طالب قال كنا في جنازة في جميع الفرق فأتانا رسول الله صلى الله عليه وسلم ومعه نخصرة فنكس فجعل ينكت بمخصرته ثم قال (ما منكم من أحد ما من نفس منقوسة الا كتب مكانها من الجنة والنار والا قد كتبت شقية أو سعيدة فقال رجل يا رسول الله أفلا نتكل على كتابنا ونندع العمل فقال من كان من أهل العادة فيصير الى عمل أهل السعادة ومن كان من أهل الشقاوة فيصير الى عمل أهل الشقاوة وفي رواية اعملوا فكل ميسر اما أهل السعادة فييسرون لعمل أهل السعادة وأما أهل الشقاوة فييسرون لعمل أهل الشقاوة .)

(ولو أن قرآنا سُيِّرَتْ به الجبال أو قُطِّعَتْ به الارض أو كُتِّمَ به الموتى)
وجواب لو مخوف أي لا يؤمن من لا يؤمن (بل الله الأمر جميعا أفلم يئس الذين آمنوا أن لو يشاء الله لهدى الناس جميعا) .
(وان كان كبير عليك اعراضهم فان امتطمت أن تبتغي نفقا في

الأرض أو سُلماً في السماء فتأتيهم بآية) يؤمنون بها قالت (ولو شاء الله لجمعهم على الهدى فلا تكونن من الجاهلين).

أنا نحار في رجال يتفانون من بعد في تقليد الانقلاب التركي اللاديني الذي يضطهد عليه شعب الترك بأنواع العقوبات القاسية أو يهاجرون من بلادهم الحرة (ولو نسبية) إلى بلاد تركيا الجحيمية في حالتها الراهنة فيخسرون آخرتهم ودينهم وقد رأينا بعضهم حين كنا بالتركيا الغربية اليونانية رجعوا بخفي حنين وهم مع ذلك أسعد حظاً من الباقين هنالك ومن العجيب أنه لا يعتبر بهم غيرهم فترى فوجاً جديداً يهاجر فيقع فيما وقع فيه الفوج الأول فلماذا هذا الانجذاب إلى دار المذابح ولماذا هذا التقليد الأعمى الذي كلما أثبتت تجربته في تركيا فشلاً ازداد هواته شغفاً به ؟ أنا نحار في ضلال هؤلاء الرجال والحال أن كتاب الله يضرب لنا مثلاً عنهم يمثل هذه الآية التي يخاطب بها نبيه ﷺ فيفهمنا كيف يضل الإنسان إذا صدرت الإرادة الإلهية على شقوته وضلاله فاللؤمن العاقل يجد في كتاب الله مثلاً لأولئك الغاوين المصريين الذين لا تؤثر فيهم الموعظة الحسنة ولا المصيبة السيئة ولا يفهم معنى هذه الآية حق الفهم من لم ير متطوعى الكمالين في زماننا ومن نظرن حالهم بدقة ولم يطلع على هذه الآيات يتهم عقله .

(وأقسموا بالله جهد أيمانهم لئن جاءتهم آية ليؤمنن بها قل إنما الآيات عند الله وما يشرككم أنها إذا جاءت لا يؤمنون ونقلب أفئدتهم وأبصارهم كما لم يؤمنوا به أول مرة ونذرهم في طغيانهم يعمهون ولو أننا نزلنا إليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلاً ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله ولسكن أكثرهم جهنم)

تلفت النظر الى مختتم الآيتين الاخيرتين أعني قوله تعالى (فلا تكونن
من الجاهلين) وقوله (ولكن أكثرهم يجهلون) ففيهما تجميل لمذهب من
لم ير الامر كله من عند الله .

وعن أبي هريرة قال قلت يا رسول الله أتى رجل شاب وأنا أخاف
على نفسي العنت ولا أجد ما أتزوج به النساء فسكت عني ثم قلت مثل ذلك
فسكت عني ثم قلت مثل ذلك فسكت عني ثم قلت مثل ذلك فقال النبي ﷺ
(يا أبا هريرة جف القلم بما أنت لاق فاخصني على ذلك أو ذر) رواه البخاري
في صحيحه ورواه ابن وهب في كتاب القدر وقال فيه فأذن لي أن أخصني
قال فسكت عني حتى قلت ذلك ثلاث مرات فقال (جف القلم بما أنت لاق)
عن عبد الله بن عباس قال : كنت خلف النبي ﷺ يوماً فقال لي
يا أبا عبد الله : إن كنت تكتب كتاباً : فكتب الله به عليك . إحتفظ الله بحجته تجاهك . إذا
سألت فلان الله وإذا استعنت فاستعن بالله واعلم أن الأمة لو اجتمعت على أن
يفعلوك بشيء لم ينفعوك إلا بشيء قد كتبه الله وإن اجتمعوا على أن يضروك
لم يضروك إلا بشيء قد كتبه الله عليك رفعت الأقلام وجفت الصحف)
رواه الترمذي وقال حديث حسن صحيح .

وقال أبو داود الطيالسي حدثنا عبد المؤمن هو ابن عبد الله قال : كنا
مع الحسن بن الحسن فأتاه يزيد بن أبي مريم السلولي يتوكأ على عصا فقال : يا أبا سعيد
أخبرني عن قول الله عز وجل (ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في
أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها) فقال الحسن نعم والله إن الله
ليقضي القضية في السماء ثم يضرب أجلا أنه كان في يوم كذا في ساعة كذا
وكذا في الخاصة والعامة حتى إن الرجل ليأخذ العصا ما يأخذها إلا بقضاء

وقدر قال يا أبا سعيد والله لقد أخذتها واني عنها لفتى ثم لا صبر لي عنها قال
الحسن أولا ترى .^(١)

(أو من كان ميتاً فأحييناه وجعلنا له نوراً يمشى به في الناس كمن مثله
في الظلمات ليس بخارج منها كذلك زين للكافرين ما كانوا يعملون) .
(وجعلنا على قلوبهم أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقراً وان يروا كل
آية لا يؤمنوا بها) .

(انا جعلنا في أعناقهم أغلالاً فهي الى الاذقان فهم مقمحون وجعلنا
من بين أيديهم سداً ومن خلفهم سداً فأغشيناهم فهم لا يبصرون وصواء
عليهم أندرتهم أم لم تنذرهم لا يؤمنون) .

(ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم) .
(أفرأيت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه
وجعل على بصره غشاوة فمن يهديه من بعد الله أفلا تذكرون)

وقال أبو داود حدثنا محمد بن كثير أخبرنا سفيان عن خالد الحذاء
عن عبد الأعلى عن عبد الله بن الحارث قال خطب عمر بن الخطاب بالجابية
فحمد الله وأثنى عليه وعنده جاثليق يترجم له ما يقول فقال من يهد الله فلا
مضل له ومن يضل فلا هادي له فنقض جبينه كالنكر لما يقول قال عمر ما
يقول قالوا يا أمير المؤمنين يزعم أن الله لا يضل أحداً قال عمر كذبت أي
عدو الله بل الله خاترك وقد أضلك ثم يدخلك النار أما والله لولا عهد الله لك
لضربت عنقك ان الله خلق أهل الجنة ومأم عاملون وخلق أهل النار وما
هم عاملون فقال هؤلاء هؤلاء هؤلاء قال فتفرق الناس وما يختلفون في القدر .

(١) اقرأ هذه الأحاديث وتذكر قول الجاهل النار ذكره في مقدمة الكتاب : D ان
الله لا يعلم أعمال عباده قبل ان يخطوها .

(يمتنون عليك أن أسلموا قل لا تمنوا على إسلامكم بل الله يمن عليكم أن هداكم للإيمان إن كنتم صادقين) .

(واعلموا أن فيكم رسول الله لو يطيعكم في كثير من الأمر لعنتم ولكن الله حبب إليكم الإيمان وزينه في قلوبكم وكره إليكم الكفر والفسوق والعصيان) .

(واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه) .

وفي الحديث (ما من قلب الا وهو بين اصبعين من أصابع الرحمن إن شاء أن يقيمه أقامه وإن شاء أن يزيغه أزاغه)

وعن جابر رضي الله عنه (كان النبي ﷺ كثيراً ما يقول : يا قلب القلب ثبوت قلبك على ما أمرك الله به فقل أنت خائف علينا وقد آمننا بك وبما حدثت به فقال إن القلوب بين أصبعين من أصابع الرحمن يقبلها هكذا وأشار إلى السبابة والوسطى) .

والحديثان المذكوران في شرح المقاصد وفيه وإن الأحاديث في هذا الباب متواترة المعنى .

(وإذا يريدكم الله يذقكم النعيم في أعينكم قليلاً ويقتلكم في أعينهم ليقضى الله أمراً كان مفعولاً وإلى الله ترجع الأمور) .

(إذا أنتم بالعدوة الدنيا وهم بالعدوة القصوى والركب أسفل منكم ولو تواعدتم لاختلفتم في الميعاد ولكن ليقضى الله أمراً كان مفعولاً) .

(فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى) .
نفى أى مشيئة يشاؤها العباد غير منوطة بمشيئة الله وقصر الهدى على

من يشاء الله هدايتهم والضلال على من يشاء الله ضلالهم والخيولة بين الشر

وقلبه والقلب وقته والتخفية على الأصماع والأبصار والختم على القلوب
وتحبيب الإيمان إلى المؤمنين وتكريه الكفر والفسوق والعصيان وتزيين
سوء الأعمال لعاملها وتقليل الفتن المتقاتلتين كلا منهما في أعين الأخرى
للتشجيع على المحاربة وصوقها إلى التلاقي بحيث لو تواعدتا لاختلفتا في الميعاد
ولم تتصادفا كتصادفهما هذا والقول بأنكم لم تقتلوهن ولكن الله قتلهم وبأنك
ما رميت إذ رميت ولكن الله رمى، ماذا يبين لنا كل هذا بكل صراحة ؟
يبين لنا أن العباد مسوقون في أقسامهم وهم بيد مديبر الكائنات (١)

ولا يجوز أن يظن مثلاً أن الله رمى ما رماه رسوله ولم يرم ما رماه
أعداؤه تجاهه ولا محل لأن يفرض أن الله يتدخل في بعض المحاربات أو في
بعض انشغالات الأخرى بل الله هو رامي ما رماه حبيب له ليصيب به المرمى

(١) أما قول ابن قيم الجوزية في (شفاء القلب) :

« وقد ظن طائفة من الناس أن من هذا الباب قوله تعالى (فلم تقتلوهم وأكن الله قتلهم
وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى) وجعلوا ذلك من أدلتهم على القدورية ولم يهتموا مراد
الآية وليست من هذا الباب فإن هذا خطاب لهم في وقته بدر حيث أنزل الله سبحانه
ملائكته فقتلوا أعداءه فلم يفرّد المسلمون بقتلهم بل قتاهم الملائكة وأما ربه صلى الله عليه
وسلم فقدوره كان هو الحذف والإلقاء وأما إيصال ما رمى به إلى وجوه العدو مع البعد
وإيصال ذلك إلى وجوه جميعهم فلم يكن من فعله ولكنه فعل الله وحده فالرمي براد به
الحذف والإيصال ثابت له الحذف بقوله إذ رميت ونفي عنه الإيصال بقوله وما رميت »
فأخراج الآية عن سياقها لأن الله تعالى لم يقل ما اقتردتهم بقتلهم ولكن كان لكم فيه
شركاء من الملائكة بل قال (فلم تقتلوهم ولكن الله قتلهم) ولا ينفيه أنزال الملائكة لأن
الذين قتلهم الملائكة لم يقتلوهم أيضاً ولكن الله قتلهم وهو الذي يتوفى الأنفس حين موتها
وتهبته بين الراسي والموصل مع أن المادة أن يكون الموصل هو الذي كانت منه الرمي
تحكم فلا يكون الرمي والإصابة من الله أولى من أن يكون الرمي من النبي صلى الله عليه
وسلم متعزفاً غير مصيب ثم يكون الله موصل ما رماه وبحوله إلى مراده والله تعالى يقول
(وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى) لا أنت رميت والله أوصل .

ورامى مارماه أعداء حبيبه لئلا يصيب به فهو يرمى ما هو مطلوب الاصابة
ليصيب ويرمى ما هو مطلوبُ عدمها ليجيد إذ لو رماه صاحبه لاحتمل أن
يصيب كرمية من غير رام^(١) وجملة القول أنه يتدخل في فعل أحد لينته
كما يتدخل في فعل آخر ليعبطه وكل ما حصل وما لم يحصل وما حسن حصوله
وما لم يحصل فهو منه ألم تؤمن بالقدر خيره وشره من الله تعالى .

تأويل في النصوص السابقة

وقد يقال إن في كتاب الله آيات تدل على كون هداية الله وإضلاله لعباده
مبينين على صابقة استحقاق منهم مثل قوله تعالى :

(أن الله لا يهدي القوم الظالمين)

(كذلك يضل الله الكافرين)

(أن الله لا يهدي من هو كاذب كفار)

(يثبت الله الذين آمنوا بالقول الثابت في الحياة الدنيا وفي الآخرة

ويضل الله الظالمين ويفعل الله ما يشاء)

(والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا)

(والذين اهتدوا زادهم هدى وآتاهم تقواهم)

(يهدي به الله من اتبع رضوانه سبل السلام)

(أولئك الذين كفروا فطبع على قلوبهم فهم لا يفقهون)

(بل طبع الله عليها بكفرهم فلا يؤمنون الا قليلا)

(ومن يؤمن بالله يهد قلبه)

(١) الا أنه ذكر الاول من القسمين لشرفه وخطورته وترك الآخر

(ان الذين لا يؤمنون بآيات الله لا يهديهم الله)

(كلا بل وان على قلوبهم ما كانوا يكسبون)

(انما استزلهم الشيطان ببعض ما كسبوا)

(في قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا)

(فمما زاعموا ازاع الله قلوبهم)

(كذلك نسلكه في قلوب المجرمين)

(فاعتبهم نفاقا في قلوبهم الى يوم يلقونه بما اخلفوا الله ما وعدوه وبما كانوا يكذبون)

(قتل لن تخرجوا مني أبداً ولن تقاتلوا معي عدواً انكم رضيتم بالتعود أول مرة فاقعدوا مع الخالفين)

(ما صرف عن آياتي الذين يتكبرون في الأرض غير الحق وان يروا كل آية لا يؤمنوا بها وان يروا سبيل الرشدة لا يتخذوه سبيلا وان يروا سبيل النقي يتخذوه سبيلا ذلك بأنهم كذبوا بآياتنا وكانوا عنها غافلين) .

والجواب أن بعض الآيات وان احتوت أسباب هداية الله واخلاقه الناشئة من لدن عباده لكن الآيات المطلقة عن الاسباب أكثر من الآيات المقيدة بها بحيث تعمّر حمل المطلق على المقيد لاسيما وان الهدى والضلال اللذين نيطا بمشيئة الله وقيل يهدي من يشاء ويضل من يشاء لا يقبلان لا قنيط بأسباب غيرها ويمتنعان من التأويل بحمل المطلق على المقيد لانها مقيدة ان أيضاً ولا يحمل مقيد على مقيد بقيد آخر .

على أن الامام الرازي ذكر في تفسيره ان العاقل لا يختار الجهل والكفر عمداً فان اختار الجهل على ظن أنه علم فذاك الظن أيضاً يستند الى جهل يظنه

علماً فيتسلسل أو يلزم أن ينتهي الأمر إلى جهل لم يكن خدومه من الجاهل
فهداية الله واضلاله لعباده الذين ينبئان عن سابقة استحقاق منهم إذا نقل
البحث والفحص إلى سببهما السابق فهو إما يلزم أن يكون أثر هداية الله
واضلاله الخالصين أو يلزم التسلسل والتسلسل مع كونه باطلا لا يسمه عمر
الإنسان المنتهى إلى مبدأ ، فبناء عليه يكون من الضروري أن تستند أفعال
العباد الاختيارية إلى داعية يخلقها الله في قلوبهم وتنتهي إليها والبحث
فيه من أهم ما اشتمل عليه كتابنا وقد حان حينه :

الموقف الثاني

حاجبة الأفعال الاختيارية إلى داعية

ومسألة الترجيح بلا مرجح

قد تبين مما سبق في الكلام على قوله تعالى (وما تشاءون إلا أن يشاء
الله) الذي له خطورة عظيمة في مسألة القضاء والتقدير أن تلك الآية قطعية
المفاد في نوط إرادة العباد الجزئية بإرادة الله بحيث لا يتسع المجال معها لمناوّل
يريد أن يفهم من الآية غير ما أفادته فنحن كما آمنا بأن العباد لا يشاءون إلا
أن يشاء الله بما أخبرنا به في كتابه كذلك يمكننا أن نصل إلى هذه الحقيقة
بالنظر في أنه كيف نحصل في الإنسان إرادة جزئية متوجهة إلى أي فعل يرى
في استطاعته أن يفعله . فنبعث بعد الآن في هذه الجهة ونعني بتدقيقها وبهذا
نكون منتقل إلى إثبات مذهبنا في مسألة القضاء والتقدير بدليل عقلي بعد أن

أثبتناه بأدلة النقلية وبه يتضح أن التدقيق الفلسفي شاهد صدق أيضاً على مضمون تلك الآية وفضيلة الشيخ المحاضر أغفل النظر في هذه الجهة من الموضوع ، فنقول :

مما ادعاه الجمهور من علماء الكلام ولم يختلف فيه الاشارة والماتريدية امكان أن يفعل الفاعل المختار بلاسبب يرجح له ذلك كاختيار الهارب لاحدى الطريقتين المتساويتين على الآخر والعطشان لاحد الاناثين المتكئين ماء المتساويين ظرفاً ومظروفاً ، لكن عندنا أن الهارب أو العطشان لما كان مضطراً في اختيار أحد الاناثين أو الطريقتين فقياس الافعال الاختيارية التي نعلم حاجتها الى مرجح بالوجدان بهذين المثالين والحكم فيها بالقياس عليهما يكون قياساً مع المأثور وإحاطاً للاكثر بالنادر .

فبناء على أن اختيار أحد المتساويين في ذينك المثالين لما كان ضرورياً ووقع كما يقع فعل من الافعال غير الاختيارية فلا يطلب مرجح لهذا الاختيار فمع قطع النظر عن تعيين طريق أو إزاء فلفعل الحرب والشرب مرجحهما على خلافهما ويمكن هذا المرجح مرجحاً أيضاً لأمر التعيين الذي يقع ضرورياً لضرورة الحرب والشرب والمسألة أن كل فعل من أفعال الانسان لا يخلو عن الاستناد الى مرجح ما .

فان قيل ان للانسان ان يشرب من أحد الاناثين المتساويين في غير مسألة العطش ايضاً وان يسلط احدى الطريقتين في غير حالة الفرار من التهلكة فجوابه ان في شرب الانسان في غير عطش عن أحد الاناثين المتساويين يوجد على الاقل مقصد كدعوى أنه يستطيعه وهو يكون مرجحه حتى ان اشتغال الانسان بالعبث يستند الى غاية تقاسبه ومرادنا أن أفعال الانسان لا يكون

بلا داعية ولا غرض لا سيما وان وجود المرجح مسلم في جميع أفعاله الاختيارية إلا مثالا أو مثالين كـ شرب العطشان وهرب الخائف مما ينفذ ويوجد بشق النفس حتى انه يستشعر من لفظ (الاختيار) الذي تنسب اليه الأفعال الاختيارية اختيار وترجيح مستند الى السبب فيمثل جواب المرء على قول القائل : « لم فعلت هذا ؟ » بقوله « فعلته لكوني مضطرا في فعله » ولا يعقل جوابه بقوله « فعلته لكوني مختارا فيه » فيحمل على أنه لا يريد أن يصرح بسببه فيظهر أن المرجح يحتاج اليه في الأفعال الاختيارية أكثر منه في الأفعال الاضطرارية ولا يجوز أن يظن أن الأفعال الاختيارية ليست في حاجة الى المرجح وأن مختارية الفاعل مغنيته عنه بل المرجح يكون دليلا لاختيار الفاعل المختار فإذا لم يجد مرجحا يتوقف اختباره ولا ينبعث ولهذا لا يشبه الاختيار في مخرجيهما الخالية عن المرجح مع الاحتياج اليه أفعالا اختيارية لان الانسان مجبول في أفعاله الاختيارية على التعرض عن السبب فتردد الهارب عند وصوله الى منشعب الطريقين ووجدانه قلقا في نفسه عند اختيار إحداها ينشأ من فقدان المرجح المنشود فلماذا يقول ايضا حالوقفه في مثل تلك الآفات المخرجة « أغمضت طرفي وملت الى جهة كذا بحركة كأنها غير إرادية أو كأن قوة مجهولة جذبتني اليها » فالارادة لكونها طالبة المرجح تكون كالا ارادة عند عدم وجوده ومثله في العطشان الذي يمد يده الى أحد الاناءين المتساويين وكما يدل دلالة واضحة على احتياج الأفعال الاختيارية الى المرجح .

تخلاصة ما يجري في خلد الهارب عند وصوله الى منشعب الطريقين « ان اختيار إحداها ضروري ولكونهما متساويين تُرى النتيجة فيهما

واحدة فبناء عليه فلا زيم بنفسى على أيهما اتفقت ، وتكون حركته بهذه الملاحظة اما اضطرارية واما اتفافية غير معدودة على كلا التقديرين من الافعال الاختيارية ولا تمحل ان كون الاسر كذلك ناشئ من ضيق الوقت فلو كان الوقت متسعاً ولم يكن الرجل في حالة الفرار فهو لا يبقى أيضاً في المنشب ويسلك إحدى الطريقتين المتساويتين الا ان سلوكه اياها لا يترامه المضي في طريقه يقع اتفاقاً أكثر من كونه اختبارياً وهو نتيجة تضيقه على نفسه للمضي بمنجز نفسه فيجدها في إحدى الطريقتين على حسب ما قضى به الصدف أو يرجع ما بدو الى ذهنه أولاً أو أصابه بنظره أولاً ويكون هو مرجعه وناظم حركته التي لا يدرك كيفيتها أو الجأى باحدهما الى ذهنه أولاً أو مريته اياه كذلك وبعبارة أقصر خالف المرجح في مجال شدة دوافعه .

الحاصل ان الأصل على الأقل وجود المرجح في الافعال الاختيارية ولسكون الحركة في المثالين - المرتبين خاليين من المرجح لدفع الجبر الآتى منه - اشبهت الحركة غير الإرادية^(١) فالجبر محسوس فيهما أكثر من غيرها أو غير مسلم عدم وجود المرجح فيهما وفضلاً عن ذلك نقول ليوجد الجبر في جميع الافعال الاختيارية لوجود المرجح ولا يوجد في مثال أو مثالين مع ان فيهما مرجحاً خفياً أو انهما أشبه بالافعال الاضطرارية ولما كان محل النزاع هو الافعال الاختيارية فمالنا أن نعتبر ذينك المثالين اللذين لا يشبهان الافعال الاختيارية نموذجاً لها فاذن لا معنى لشمك المثالين عند الحكم في أفعال اختيارية لا تحصى بالملايين ولا عدل في الحكم على أكثرية الافعال الاختيارية القاهرة

(١) وقد عرف علماء النفس الشرطيون الفعل الإرادى بما يشتمل انفاعله بسببه وغايته القريبة على الأقل

التي لا ترتاب في وجود دواعيها و مرجحاتها ، بالقياس على أمثلة نادرة تتحمل المناقشة و يرتاب في وجود وعدم مرجحها وكيف يصح نفي وجود المرجح في تلك الاكثرية أو انكار استنادها اليه بمجرد ذلك القياس فغاية ما في الباب انما يطرح المثالبين المرتاب فيهما من البين وتشكك في أكثرية الافعال التي لأشبهة في وجود دواعيها والنتيجة التي نصل اليها فيها تكفي لنا للحكم في مسألة القضاء والقدر .

لا لا ان العلماء الذين تحروا ووجدوا ذينك المثالبين لا يثبتان الترجيح بلا مرجح يريدون أن يستخرجوا من عدم استناد الاختيار فيهما الى مرجح متناً لأن يدعوا في الافعال الاختيارية التي لأشبهة في وجود دواع و مرجحات لها عدم ارتباط الاختيار بالدواع ، المرجحة الموجودة ولاجل هذا ينسكرون منها والا فإذا يكون المثالبين في الأشبهة اراء أكثرية الافعال الاختيارية العظمى التي توجد مرجحاتها ولعدم أهميتها فتركها لمثليهما بلا مناقشة . لكنهم يريدون انكار وجود المرجح فيهما وانكار كون الاختيار مربوطاً بالمرجح في غيرهما ولولا انهم لم يظفروا بمثالبين خالين عن المرجح لما خطر ببالهم أن ينكروا استناد الاختيار في أكثرية الافعال الاختيارية العظمى الى مرجحاتها الموجودة ونحن لا ندعي في الحال كون اختيار الفاعل المختار في الافعال الاختيارية التي توجد مرجحاتها مرتبطاً بتلك المرجحات ارتباط الافعال الإيجابية بوجباتها وهم لا ينكرون مادام المرجح موجوداً مناسبة الاختيار والارادة به بتاتا ولو أنكروا لكان انكارهم مخالفاً للبدهة وإلكانوا لم يسموا المرجح مرجحاً فلم يسم السبيل الى انكار هذه المناسبة لجأوا إلى تحري مثال خال عن المرجح .

وصفة القول انه لا مجال للكلام في وجود المرجح لاكثر الافعال
الاختيارية ولا في مناسبتها بالمرجح الموجود مع وجود المجال للكلام في عدم
مرجح البعض النادر من الافعال الاختيارية أو في كون ذلك البعض معدوداً
من الافعال الاختيارية فمن المعقول المنطقي أن يلحق النادر المجهول الحال
بالكثير المعروف بدلاً من الحاق الكثير بالنادر والمعلوم بالمجهول أو يقبض
كل من النوعين بوقفه الخاص من غير الحاق أحدهما بالآخر .

نظمتنا بفضل التماهي في التدقيق استرخنا من غائلة المثالين فلتنظر الآن
في الكثرة العظمى والمطوب هو الاطلاع على وجود الجبر أو عدمه في تلك
الكثرة التي تشمل على الطاعات والمعاصي ولا يوجد في الطاعات والمعاصي
ما يتساوى فعله وتركه من كل جهة حتى يكون ترجيح واحد منهما ترجيحاً
بلا مرجح بل كون الفعل طاعة أو معصية واستثنائية الترتيب على كونه فعلاً
اختيارياً كونه علاقة بالمرجح فالإنسان يعمل للقيام بواجبه أعني يعمل بهذا
المرجح فيصير مطيعاً ويعمل تابها لهُوى نفسه فيصير عاصياً وهو يُسأل عن
كل ما فعله أو تركه بأن يقال له « لماذا فعلت كذا أو لم تفعل كذا » فيبحث
في سؤاله عن المرجح .

والآن فليست عندنا شبهة في وجود مناسبة ما ولو بين الافعال
الاختيارية التي توجد مرجحاتها وبين تلك المرجحات فالجبر يتولد من هذه
لناسبة الخفيفة ولا يجوز أن ينظر ان الانسان لكونه فاعلاً مختاراً لا يحتاج
الى أى شيء ويكون في فعله مطلق العنان بل الفاعل المختار من يتبع شعوره
فهو يفعل ما يشاء لكن مشيئته تحصل باحساس فائدة وقد تكون هذه الفائدة
خفية وسريّة الانطباع والزيال بحيث تختفي عن نفس الفاعل الذي يدركها

فهو يتصور قائمة وينتقيا ولا يشعر بها والعلماء يمترون عنه بإدراك قائمة
وعدم ادراك إدراكها وقد ذكر هذا الاحتمال العلامة التفتازاني في التلويح
وشرح المقاصد والعلامة الشريف الخرجاني في شرح المواقيت واتقيا على قبوله
في مناقشة مثالي الهارب والعطشان .

وبعد هذا يتبين أن هذه المناسبة الخفيفة التي لا تتجاوز الأولوية ولا
يمكن انكار وجودها بين الأفعال الاختيارية ومرجحاتها ، لها قوة بالغة عند
التدقيق مبلغ الموجب وقرائنها في مظهر المرجح مختلفة عن الموجب فاشي
من تأثيرها بواسطة شعور الفاعل واختيارية الفاعل أيضاً تجعل بفضل ذلك
الوسط فالإنسان مكلف لكونه فاعلاً مختاراً ومدار التكليف عقله فترعى
اختيارية الفاعل وتضمن يكون ما يقبل المرجح مرجحاً هو شعوره وينتقد
اتراضى بينهما بالإيجاب والقبول وإلا فمفهوم المرجحيات ليس تسليماً وجودها
ولزومها موجبات .

فخالق تلك المرجحات التي بينها وحللتنا مناسبتها بالأفعال الاختيارية
بكونها علة غائية للأفعال وهي معلولات لها في الأذهان والذي يرضى بها
شعور الفاعل المختار ، هو الله تعالى فان زعمنا في بعض الأحيان أننا متحرروها
وواجدها في أذهانتنا فالتحرر والوجدان والافتناع بما يوجد لا يحصل بلا
سبب خارج عن اهتمامنا ، وإلا فيلزم أن يكون منوح مرجح كل فعل
لذهن كل أحد وتأثيره فيه على سواء فان قيل جواباً عليه بأن هذا ناتج من
اختلاف الأذهان في تشكلاتها فنحن نقول فخالق الأذهان كذلك مختلفاً
بعضها عن بعض وواضح تلك الفروق بينها هو الله .

وبعد أن اتضح كون المرجح من الله فليس بواجب أن يكون في مرتبة

الموجب بل يكفي كونه مرجحاً كما يدل عليه اسمه فتوقف إرادة الفاعل المختار عليه ويكون هو شرطاً لها أن لم يكن علة موجبة فلو فرضنا أن المرجح يفيد الأولوية ولا يضطر الفاعل على الإرادة وأن الإرادة الجزئية ليست من الله كما تدعيه الماتريدية، لكن احتياج الإرادة الجزئية إلى المرجح احتياج المشروط إلى شرطه يجعلها تحت مشيئة الله لأنه يخلق مرجح ما يريد وقوعه من إرادات العباد ولا يخلق مرجح ما لا يريد وقوعه ولا يريد الإنسان ما لا مرجح له فهذا على الأقل معنى قوله تعالى (وما تشاءون إلا أن يشاء الله) الذي ينوط مشيئة العباد بمشيئة الله فأن الله تعالى أن لم يكن مؤثراً في مشيئاتهم بلا واسطة كما تقول به الأشاعرة فهو مؤثر فيها بواسطة المرجح .

أما كون الفاعل المختار له أن يرجح أحد المتساويين بدون احتياجه إلى مرجح وكذا الإرادة المرفقة بأنها صفة توجب تخصيص أحد المقدورين من الفعل والترك بالوقوع ، لما يطمعها أن ترجح أحد المتساويين من غير مرجح وتقوم هي مقام المرجح بل لما أن ترجح المرجوح وكون الترجيح بلا مرجح باطلاً بمعنى وجود الوجود بلا موجد وجائزاً بمعنى ترجيح الفاعل المختار أحد مقدوريه بلا مرجح والا فلا يكون معنى لكون الفاعل مختاراً ، إلى آخر النظريات التي يمسك بها من يسعى من العلماء في تخلص أصل العباد من الجبر فكلها منظور فيه لأن مختارية الفاعل في كونه عاملاً بالمرجع الذي يتفق وشعوره لا في عدم احتياجه إلى مرجح وليست الإرادة صفة توجب تخصيص أحد المتساويين بل أحد المقدورين ولا الفاعل المختار من لا يحتاج في إرادته إلى مرجح يرجح أحد مقدوريه فلا ينافي احتياجه إليه كونه عاملاً مختاراً ويتحقق معنى كونه مختاراً باختيار ما يليق بالإرادة

وموازته بين الاسباب المرجحة التي يحتاج اليها عند الفعل بل قالوا ان
الممكن لا يكون موجودا ما لم يكن واجبا ولا يمكن أن يكون وجوده أولى
والعلماء وان خصصوا هذه القاعدة بغير ما يرجده الفاعل المختار أعني
بما لا توجد بين أجزاء علته التامة ارادة المختار فقالوا ان المختار له أن يعمل
بالاولوية ويصير الاولى واجبا بانضمام ارادته اليه فتسلم قاعدة وجود الشيء
بعد وجوبه ، لكن هناك وجوبا خفيا بين المرجح وارادة الفاعل غير الوجوب
الذي بين الفعل وارادة الفاعل يستمره توسط شعور الفاعل بين ارادته وبين
المرجح فان أغنت ارادة المختار عن الوجوب الذي بين الفعل وارادته ف
تفنى عن الوجوب الذي بينها وبين المرجح .

ثم تأتي النقاط الأخرى فنقول : ... فالظاهر ان كون الكلام في ارادة
البشر وكونها بمعنى الإرادة ... تعالى عنهم - فلا كان تخصيص
أحد المقدورين مقتضى طبيعة صفة الإرادة (و لا الجبر ولا يبقى معنى لكون
الارادة الجزئية من العباد لان هذه الصفة تتبع مقتضى طبيعتها وتعبير أوفق
تتبع خلق خالقها أكثر من أنها توجد تحت من ينصف بها والى هذه
الدقيقة أشار المحقق الكليني في تعليقاته على حواشي السلكوني على
الحواشي الخيالية على شرح العقائد النسفية للإمام الغزالي (١) هذا واحد .

(١) وبه يسقط ما قاله فضيلة الشيخ بحيث :

لا نسلم أن الصمد ليس مختارا في انشاء ارادته وقدرته بل ذلك بخلاف الله تعالى كما ذكرت
ولكن الصمد مختار في تعلق ارادته وقدرته بالفعل الاختياري وقد علمت ان تعلقاتها لا يحتاج
الى خلق وإيجاد لانها بمقتضى حقيقتها خلقتا صالحتين لان تعلقاتها بالفعل بدلا عن الترك
وبالترك بدلا عن الفعل فاذا خلق الله ارادة وقدرته في الصمد صالحتين لان تعلقاتها بالفعل بدلا
عن الترك وبالترك بدلا عن الفعل فاذا تعلقتا باحد الأمرين لم يكن تعلقاتها بهذا الجانب اوجبا

والثاني لو كانت الارادة المتوجهة الى أحد الطرفين من حيث أنها إرادة قائمة مقام المرجح ورجعت مثلا جانب الفعل لكونه مراداً فلم يلزم الترجيح بلا مرجح بين الفعل وتركه لزم الترجيح بلا مرجح بين إرادتهما فلنقل إن إرادة الفاعل المختار ترجح الفعل على تركه فما الذي يرجح إرادة الفعل على إرادة الترك وهل ترجح هذه الارادة بنفسها من غير سبب أو توجد ارادة ثانية ترجح الارادة الاولى وتقوم مقام مرجح لها لكونها إرادة وهم جراً فقتلنا الارادات وهذا الاعراض أورده العلامة الشريف الجرجاني في شرح المواقف

ومن هذا يفهم ان الحق كون الترجيح بلا مرجح جائزاً مطلقاً بدل أن يقال انه باطل بهذا المعنى وجائز بذلك وإنما الباطل غير الجائز هو الرجحان بلا مرجح وبطلانه مطلق أيضاً لا يفتقر من بوجود الموجود ولا موجد وعلة بطلان الرجحان بلا مرجح لزوم خلاف المفروض من رجحان ما يفرض كونه مساوياً فيلزم أن لا يسكون مساوياً فإذا توسطت الارادة في البين ينقلب

الجانب بخلاف جديد بل يكون تعلقاً بهذا الجانب بغيره أو الجانب الآخر بغيره مقتضى ذاتيهما على حسب ما يعتقد المبدع ملائمة له أو غير ملائمة من جاني الفعل والترك « لأن ما هو مقتضى ذاتيهما ملائمتها للخلق بهذا الجانب بغيره أو الجانب الآخر بغيره لا تعلقاً بهذا أو ذاك بالفعل والا يلزم الجبر كما يقال الفاضل المشار اليه فالحق ان تعلقهما بهما من مبدع الى خلق جديد بل ان القدرة والارادة الخلوقيتين في المبدع الموجودتين في الخارج الحقيقةيتين بل يطلق عليهما اسم القدرة والارادة « ما تعلق منهما بجانب معين من الفعل والترك اما ان تعلق بكل من الجانبين على سبيل الفصل فليست قدرة واردة بالفعل بل بالقوة كما سبق تحقيقه وقوله لكن المبدع مختار في تعلق ارادته وقدرته بالفعل الاختياري ليس بشيء لأن المبدع مختار في فعله لاني ارادته واختياره قال المحقق الدواني في شرح العقائد المصنعية « والتحقيق ان الاعمال الاختيارية تنتهي الى الارادة والارادة تنتهي الى أسباب غير اختيارية فمن تصور الامر الملازم مثلا بموجب انطباق الشرقي والشرقي بموجب الارادة »

الرجحان ترجيحاً ويزول البطلان ، ألا أن الكلام ينقل بعده إلى نفس
 الإرادة فيقال بعد ما قيل « إن الفاعل المختار أراد هذا فرجح أحد المتساويين
 بإرادته وقامت إرادته مقام المرجح فلم يلزم الرجحان من غير مرجح » :
 « إلا أنه — نظراً لما يلزم من أن تحسكون الإرادتين المتعلقتان بالتساويين
 متساويين — فلماذا أراد هذا ولم يرد ذلك ؟ » ويلزم الرجحان بلا مرجح
 في الخطوة الثانية وبعبارة أصح فما قبل الترجيح بلا مرجح ولو قيل — لئلا
 يلزم هذا — « إن مرجح الإرادة أيضاً إرادة متعلقة بها » تتسلسل الإرادات
 أو ينتهي الأمر إلى مرجح لا يكون من جنس الإرادة ولا يكون بيد العبد
 فيلزم الجبر ولا يقال يجوز تسلسل الإرادات لعدم كون الإرادة الجزئية من
 الموجودات لانا أثبتنا فيما سبق كون الإرادة الجزئية من الموجودات
 جبرية لانا عدم جبر هذه الإرادة الجزئية التي تتأخر آحادها
 وتكون تابعة في نفس الأمر من غير أن تكون تابعة في نفسها إلى نفسها باطل
 أيضاً لما أن برهاني التطبيق والتضاد تثبت أن يبطلان التسلسل في
 الموجودات مجريان فيها أيضاً والحال أن الإرادة الجزئية أمر ثابت تستند
 إليه أفعال العباد ويكون مدار تكليفهم عند الماترسية وليس باعتبار محض
 كالأمور الاتزاعية^(١) فبناء عليه لو احتاج وقوع فعل من أفعال العباد إلى
 تقدم إرادات جزئية عليه غير متناهية بالفعل لما وقع محال مثل هذا ولما وقع
 فعل من أفعال العباد فقد تبين من هذا التحقيق أن ما يجوز من الترجيح بلا
 مرجح فهو ينجر إلى ما لا يجوز من الرجحان بلا مرجح فيجب أن يجنب
 الوقوع في تجويز الرجحان بلا مرجح بينما يندفع عن حواز الترجيح بلا مرجح

(١) عدم اختصاص البطلان بتسلسل الموجودات المتفرقة وهو يأنه في الأمور الثابتة في
 نفس الأمر أيضاً كقول الحواشي الكبير فعلى ترجيح التمام في نفسه وهو يرجح التمام في نفسه

لتخليص أفعال العباد من الجبر والحال ان الرجوعان بلا مرجح باطل قطعا ولو لم يبطل الله باب اثبات الصانع لانه ان أمكن رجوعان واحد من طرفي الممكن المتساويين أعني الوجود والعدم بلا مرجح لم يبق احتياج الكائنات الى صانع وخالق فأساس مسألة اثبات الواجب مستند الى هذا الاحتياج .

اعتراض مهم وجوابه

فان اعتراض معترض - بطريق النقص الاجمالي على تعبير علم المخاطرة - على ابطال كون الارادة مرجعة وعدم احتياجها الى مرجح آخر بما سبق من لزوم التسلسل في الارادات ، بانه يجري المجذور نفسه في ارادة الله فيلزم كونه تعالى مختارا في أفعاله ومضطرا في اختياره شأن العباد فجوابه :

أولا : ان ارادة الانسان محدثة وحدثها يحتاج الى سبب مرجح فان لم تكن متعلق الارادة وهو الفعل حاجة الى مرجح فللارادة نفسها حاجة اليه والا يلزم ازجوعان بلا مرجح فتحتاج لتقلب الرجوعان ترجيحا ونجاسة جائزا الى تصور ارادة أخرى تتعلق بالارادة الاولى المتعلقة بالفعل لأن الترجيح بلا مرجح انما يجوز بواسطة الارادة فتسلسل الارادات ويلزم لقطع التسلسل أن نقول باستناد الامر وانتهائه في مرتبة من مراتب الارادة الى مرجح ليس من جنس ارادة الفاعل بخلقه الله تعالى في قلب الانسان . تستند ارادته اليه فتدخل ارادته بهذه الصورة تحت تأثير خالق المرجح . اما أفعال الله تعالى فمرجحها ارادته القديمة المستندة الى ذاته وهذه الارادة القديمة لا تحتاج الى ارادة قديمة أخرى أو مرجح آخر ليس من جنس الارادة لان علة الاحتياج الى العلة عند المتكلمين هي الحدوث .

وثانيا فنحن نبحث في أفعال المشر الاختيارية أعني أفعال الخلق

لا أفعال الخالق وقولنا بلزوم المرجع للأفعال الاختيارية راجع أيضا إلى أفعال البشر وإنما نرى نحن الاستطاعة فيها لتدقيقها وليس من الصواب أن ندخل أفعال الله في البحث وقيس الغائب على الشاهد وبالنظر إلى أن أفعال الله تعالى لا تعمل بالأغراض عند الأشاعرة فلا يوجد هناك مرجع يأتي منه الجبر إلى أفعاله لكن أفعال العباد معانة بالأغراض قطعاً وورود تلك الأغراض إلى الأذهان مرجحة للأفعال من الله فتقع أفعالهم تحت سيطرة الخلاق القدير الذي يخلق المرجحات وقد أمام الله الدليل على علمه بما في القلوب بكونه خائفه فقال (وأمرُوا قَوْلَكُمْ أَوِ اجْهَرُوا بِهِ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ) ألا يعلم من خلق () ولكون الاستدلال على علمه بذات الصدور بتخلقها نفسها أبلغ من الاستدلال عليه بتخلق أسجانه الممثلة بتفسير الآية بهذا أقوى فتدل الآية على أن الله تعالى لا يفتقر إلى دليل على علمه بما في القلوب من أفعال.

وتعبر بالأغراض التي لا يفتقر إليها الموفق الكندي في حواشيه على شرح الجلال الدواني فقال : أما أن يمكن تعلق إرادة الفاعل المختار بشيء ما بلا سبب يوجب تعلقها فلا يضطر الإنسان في إرادته أو لا يمكن فلا يكون الله تعالى مختاراً في إرادته ثم في أفعاله لا متنازع تخلف مراده عن إرادته ، لا يزيد الاعتراض قوة الزامية والمحقق الكندي أوردته - ملقوماً لمذهب الماتريدية - على مذهب الأشاعرة الثنائين بأن الإنسان مختار في أفعاله مضطر في اختياره لكننا لا نراه مصيباً في ذلك وهو مبني على التجاهل في كون مذهب الأشاعرة عدم تعليل أفعال الله بالأغراض وليس من حقه توحيد القول عن الفاعل المختار القوي. تعمل أفعاله والذي لا تعلل أفعاله فنحن نضطره في الجواب إلى تعيين مراده من الفاعل المختار بأن أراد الفاعل الذي لا تعلل أفعاله.

فنجيب باختيار الشق الاول من الاعتراض ومنع ملازمته وان اراد الفاعل الذي تملأ أفعاله فنجب باختيار الشق الثاني ومنع ملازمته فنقول : ان كان مراده الفاعل المختار الذي لا تملأ أفعاله فمختار امكان تعلق ارادته بشيء ما بلا سبب موجب لكن لا يلزم منه عدم اضطرار الانسان في ارادته لانه الفاعل المختار الذي تملأ أفعاله واضطراره في ارادته ناشيء من كون أفعاله مطلقة ومستندة الى مرجح وان كان مراده الفاعل المختار الذي تملأ أفعاله فمختار أنه لا يمكن تعلق ارادته بلا سبب لكن لا يلزم منه أن لا يكون الله تعالى مختاراً في ارادته وفي أفعاله .

نعم إن كانت أفعال الله تعالى مطلقة بالحكم والمصالح كما تقول به الماتريدية يلزم الملبس في ارادته تعالى كما يلزم في ارادة العباد لاستنادها الى المرجح فيحصل كون الله تعالى مختاراً والحقق السكتيوي يجهد للتخلص من هذا المذهب في إيقاف المرجح عند حده ومنع وصوله الى حد الوجوب فلا يوفق في اجتهاده إذ برد عليه أنه يلزم أن يكون ترك الفعل الذي لا يصل مرجحه الى حد الوجوب ممكن الوقوع من الله مع كونه أي ترك الفعل مرجوحاً فيمكن صدور ترجيح المرجوح من الله الحكيم مخالفاً لحكمته ولا يمكن في دفعه الجواب الذي اعتمد عليه الحق الزكور وهو :

إن المرجح بالنسبة الى وقت ربما لا يكون مرجحاً بالنسبة الى وقت آخر بل منافياً للمصلحة فلا يلزم ترجيح أحد المتساويين أو المرجوح في وقت بل يلزم ترجيح الراجح في كل وقت وهو تعالى عالم بجميع المصالح اللامعة بالآوقات فيتعلق ارادته بوقوع كل ممكن في وقت لترتب المصلحة اللامعة بذلك الوقت على وجوهه فيه وبما هم وقوعه في وقت آخر لترتب المصالح

اللائقة بذلك الوقت على عدمه فلا إشكال أصلاً ،

لأن لنا أن نقول بعد ذلك : ما يكون فعله أوفق للمصلحة في وقت
تخلقه في ذلك الوقت إن أمكنه تعالى لزم إمكان خروج الحكيم عن الحكمة
وإن لم يمكن انقلب المرجع موجباً ، والمحقق المذكور الذي التزم حل هذا
الإشكال في صفحة ٣٥٣ بطبع الآستانة الخفاف عنا في تقرير الإشكال
أولاً فرتب جوابه على تقريره ، ولكنه لم يقرر ما لا يكفيه هذا الجواب
في حل الإشكال .

وفي النتيجة يلزم إما أن يُجنب تعليل أفعاله تعالى كما قالت به الأشاعرة
أو يفسر الاختيار الذي يتصف به بمعنى : إن شاء فعل وإن لم يشأ لم يفعل ،
كما هو مذهب الحكماء ومختار الجلال السيوطي ومخالفة الاختيار بانسني الأعم
لمذهب الإباضية ويقاير الاختيار بالمعنى الآخر المنسوبة لمحمد بن الفضل والقول
وعند الأشاعرة القائلين بعدم تعليل أفعاله تعالى لا بالأغراض ولا
بالحكم والمصالح فله تعالى يفعل ما يشاء ويكون كل ما يشاء ويفعله حكمة
والحكمة تتبع أفعاله لا أن أفعاله تتبع الحكمة . ليست في الخارج عن أفعاله
حكمة والحسن والقبح ليسا بذاتيين ، فلاختياره تعالى على مذهب الأشاعرة
مندوحة أي مندوحة . أما على مذهب القائلين يلزم تعليلها بالحكمة
والمصلحة فيتقيد اختياره تعالى ويلزم أن يكون مجبوراً في أفعاله على أن
لا يخالف الحكمة وإن كان أصحاب ذلك المذهب أو المحقق الكليني لا يسلّمون
هذا الجبر كما سبق إلا أنه يمكن أن يدعى عدم كونه نقصاً في شأن الألوهية
لأن عدم تعلق قدرة الله بالمحالات أمر معترف به عند المتكلمين والتزام
المرجوح الذي لا يتوافق مع الحكمة . المندوحة تعالى في حقه تعالى فمراعاة

الله المرجح في أفعاله ضرورية على منذهب تعليلها بالحكم والمصلح ويمبر عن هذه الضرورة بالوجوب عن الله لا الوجوب على الله^(١).

أما الإنسان فهل يلزمنا - بالنظر الى ان مراعاته المرجح الذي هو الحكمة والمصلحة غير لازمة وان عمله بالمرجوح ليس محالاً بالذات ولا بالغير - أن نعده حراً في أفعاله بينما قلنا بالتقييد في أفعاله تعالى على مذهب تعليلها وللإنسان التعمد بترجيح المرجوح الذي لا يتفق مع شأن الألوهية ويتفق مع شأن الإنسان كما يذكر المدعون بإمكان ترجيح المرجوح صدور ذلك ووقوعه من الناس فعلاً لكن الحق انهم لكون عملهم يقتضي خلة لهم مبنياً على الشعور، يجبرون أيضاً على اتباع المرجح في أفعالهم الا ان الحكمة والمصلحة التي هي المرجح في أفعاله تعالى تليق بان تكون مرجحة في نفس الامر والمرجح في أفعال الإنسان مرجح على رحمته . وعند قصده بترجيح المرجوح فالتعمد الذي يكون الحصول عليه سائغة الى ذلك الترجيح فهو مرجح بجانب المرجوح غالب على مرجح الجانب الراجح وبعبارة أولى مقلب المرجوح راجحاً فترجح المرجوح بسبب من الاسباب يكون مرجح الراجح للملاحظة

(١) وقد عرفت أنه يؤدي الى القول بكون الله تعالى غير مختار في أفعاله الاختيار بالمعنى الخاص بل بالمعنى الاشم المجامع الالجاب

ولا ينفع الاعتذار منه بان هذا من قبيل التزام مالا يلزم عقلاً والواجب بالالتزام لا يكون واجباً حقيقياً كما ذكره في متن قوله تعالى (كتب على نفسه الرحمة) ، لان العمل بالحكمة والراجح مما يلزم الحكيم عقلاً وقول الفراع عند قول أصحاب المتن التكلامية (ولا يجب عليه شيء) : ان التزام رعاية الحكمة لا يجب عليه تعالى لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » انما يستقيم على مذهب نقاد التعليل القائلين بان الحكمة تتبع أفعاله تعالى لا ان أفعاله تتبع الحكمة والا فان كانت الحكمة ثابتة وعلات أفعال الله بها فلا ينك في وجوب الصل منه بها ولا يكون الله مختاراً فيه ويكون عدم اختياره به من فروع عدم اختياره في صفاته السكالية .

هذا ما يقتضي اليه القول بتعليل أفعال الله تعالى مع ما اشتهر من أن كونه تعالى فاعلاً موجباً يستلزم عدم العالم بقاء معنى أن أفعاله لا يستند الا الى الفاعل المختار .

الرجحان فيه بذلك السبب ولنفرض أنه يرجح المرجوح بقصد أنه يفعل ما يشاء أو يُثبت كونه فاعلاً مختاراً فالمرجوح الذي التزم ترجيعه بهذه الملاحظة انقلب في نظره راجحاً وعمل هو بالراجح على ما هو الأصل والله خالق هذه الفكرة المرجحة في قلبه فمجبر الإنسان بواسطة المرجح هو الله ويأتيه الجبر من الخارج والجبر في أفعاله تعالى بواسطة المرجح علمه المتعلق به وفي كل منهما مع الجبرورية اختيار بمعنى أنه ينتخب ما يفضله والفاعل الذي يجعل ما يفعله ذلك إرادته لشعوره بالمرجح^(١) بعد فاعلاً مختاراً وإن كان مجبوراً ولكن هذا التملك بواسطة الشعور بالمرجح فالاختيار يأتي الفاعل المختار من المرجح كما أتاه الجبر منه أيضاً وقد سبق أن المسئولية المترتبة على كون الفاعل مختاراً ترجع إلى محاسبته على ما كان عليه من جبر فاعله (و بعد ذلك فالجبر والاختيار في اختيار الله تعالى لا يختص به بل يختص به جميع المخلوقات في مشيئة فاعله المختار آخر والاختيار مختلف باختلاف أفعال الله تعالى يأتيها الجبر من علمه المتعلق بالمرجح وهو الحكمة والمصلحة فاختياره لا يختل بالجبر الآتي من الخارج فإن قيل فليكن مجبر الإنسان أيضاً في أفعاله علمه المتعلق بالمرجح فلا يأتيه الجبر من الخارج قلنا لا فائدة فيه لأن علمه المتعلق بالمرجح أيضاً آتية من الخارج لحصوله بخلق الله وتوقفه على مشيئته.

الطريقة الوسطى

من التزم الطريقة الوسطى في مسألة أفعال العباد من غير تصريح بمذهب الأشاعرة أو الماتريدية أو غيرها ففاته أن يلجأ إلى إيهام قولهم لا جبر ولا

(١) اختارنا التعبير بالصور بالنظر إلى الإنسان في هذه الحالة يلزم استعماله دائماً بهذه

تفويض ولكن أمر بين أمرين ، وقد عراه العلامة التفتازانى فى شرح المقاصد الى بعض أئمة الدين وقال انه الحق وفى التلويح الى المحققين وهؤلاء المحققون نظروا الى عوامل أعمال العباد القريبة كالقدرة والارادة فأروا أن لا جبر ونظروا الى أسبابها الاولى البعيدة التى تسوق ارادتهم الى أجد الجانبين من الفعل والترك فأروا الجبر كما فى شرح المقاصد والتلويح فقالوا قولهم ذاك^(١) ويساويه فى التوسط قولنا لا إرادة لذمة الانسان فى أفعاله ولا استقلال له فيها وهذا أوسط المسالك أيضاً وأعد لها فى هذا الباب لأن عدم استقلال العباد فى أفعالهم مسلم فى جميع المذاهب المنسوبة الى أئمة أهل السنة سواء فى ذلك مذهب الماتريدية أو مذهب القاضى أبى بكر المتحدين عند بعض المحققين أو مذهب الاستاذ أبى اسحق الاسفرائينى أو غيرهم ولا تنجأ أحدا منهم يدعى الاستقلال بعبارة فى أفعالهم ثم إن القول بعدم استقلالهم إن كان معناه عبارة عن حصول الفعل بتدبير الله تعالى أو بمجموع القدرتين مع كونهم مستقلين فى الارادة الجزئية التى يتبعها حصول الفعل أو فى المرجح الذى ترتبط به الارادة الجزئية ، فعدم استقلالهم بهذا المعنى له معتدا به ولا تأثير له فى كون الامر بين الامرين ، وإنما هو تفويض الامر اليهم لمستقلين فى الارادة الجزئية التى يتبعها حصول الفعل تباعاً مطردة وإن كان هذا

(وكنت قلت فيما كتبت عن مذهبي فى أوائل الكتاب انه جبر وتفويض وما وقد بينته على التعبير القائل بأنه لا جبر ولا تفويض الخ لنكتين الاولى أن الاثبات خير من النفى لاسبابها فى مرض البيان والثانية أن قوى الجبر لا يوافق الواقع وقوى التفويض لا يوافق غرضهم فى قوى الجبر وهو تصحيح مسئولية الانسان ومكفئته لأن القول بعدم تفويض شيء إليه يوهم أنه ليس عنده حتى الارادة والاختيار اللذان تفرق بهما مذاهب مجانبى الجبر من أهل السنة ومذهب الجبر المتوسط ، عن الجبر المحض وتدور عليهما مذهب النكاليين .

الحصول بقدره الله أو بمجموع القدرتين فإن كان أولئك الأئمة قائلين حقيقة بعدم استقلال العباد وكان لقولهم هذا معنى معتد به وجب على الأقل أن لا يخلص استقلالهم ويكون مشوباً بشيء من تدخل الغير فيكون الإنسان نصف مختار ونصف مضطرب والنتيجة أن المركب من الاختيار والاضطرار يلزم أن يعد اضطراباً لأن المركب من الداخل والخارج خارج فعلياً هذه القاعدة يكون مجموع ما يتقدم على الفصل المركب من الأسباب الأخيرة الاختيارية والأسباب الأولى الاضطرارية اضطراباً بالأسباب وليس هذا المجموع خليطة اختيار واضطرار وقع الاتفاق على أن يكون بعضها تابعا لإرادة الإنسان وبعضها تابعا لتأثير الظواهر كشركة متفق عليها لأن خالق الموجد في القلوب يدين وجهة اختيار العباد فليكن الاختيار منك أليس هو يتبع ما يستحق انتباهك من المرجح فليس هذا ما كان مثلاً بمقتضى حقيقة ومن هذا قالوا أن الإنسان مختار في أفعاله مضطرب في اختياره فهذا الاضطراب في الاختيار أما بخلق الله الاختيار كما قالت الأشاعرة وأما بكونه هو المعين وجهته بواسطة المرجح الذي خلقه .

فاذا تحققت ما ذكرنا علمت أن المذاهب المتوسطة الموضوع على أن يكون موقف الإنسان بين الاستقلال والجبورية لتصحيح مسئوليته عن أفعاله مع تسليم شمول قدرة الله وإرادته وأباطهما ، لا نجد نفعاً في تحقيق مقاصد واضعها بالرغم من كونهم مجتدين ومجيدين في وضعها وترتيبها لأن موقف الإنسان الحقيقي بعيد عن الاستقلال كل البعد حتى أن المعتزلة - المشتهرين بقولهم باستقلال العبد في أفعاله - لسكونهم معترفين بالاحتياج إلى الداعية وهي التي ذكرنا باسم المرجح فلا مجال للاستقلال في منتهى أيضاً

بل ان مذهب الماتريديّة المدعين عدم مخلوقية الارادة الجزئية بتزيلها الى ما بين الموجود والمعدوم ثم القائلين بعدم احتياجها الى المرجح ، لانغالى اذا قلنا انه أبعد مدى وأشدّ تقدما من مذهب المعتزلة في مخالفة الجبر واعتبار العباد حاكين في أفعالهم متصرفين كما شاءوا لأن الانسان وان كان موجود أفعاله وارادته على مذهب المعتزلة الا انه لكون أفعاله تابعة لارادته وارادته تابعة للداعية التى لا يوجد بها الانسان بل يخلقها الله ، فيدخل الجبر في هذا المذهب من مبدأ الامر ولا يدخل في مذهب الماتريديّة القائلين بامتلاك الانسان لارادته الجزئية لعدم ككونها مخلوقة لعدم كونها موجودة وغير المعترفين باحتياج هذه الارادة الى داعية ومرجح لجواز الترجيح بلا مرجح عندهم فالانسان على مذهبهم متصرف في مبادئ أفعاله باستقلال تام أما أفعاله نفسها ففى وان كانت مخلوقة لله تعالى لكن لما كان خلق الله اياهاتابعا لارادته الجزئية ومنزباً عليها باطراد تام جرت منه الله عليه أو بلغ مبلغ الترتب العقلى لكونه من قبيل ترتب المسبب على سببه كما ادعاه الشيخ بخيت في محاضراته وسنذكره ، فوقع خلق الله المتعلق بأفعال الانسان على خلاف ارادته الجزئية اما محال عادة واما محال عقلا والانسان حاكم في أفعاله على هذا المذهب بالنظر الى منتهى الامر كما انه كذلك بالنظر الى مبدئه فبالرغم من اقامة القيامة فى علم الكلام على المعتزلة بحجة انهم مولو العباد ما لم يستحقوه من استقلال التصرف فى أفعالهم ، إن تبين ان الماتريديّة أبعد منهم خطى فى هذا الايلاء كان مما يقضى منه العجب ودعوى فضيلة الشيخ بخيت فى نقطة الترتب تزيد فى قوة تصرف العباد المعترف به فى مذهب الماتريديّة وكل هذا يدل على مجاوزة الحد الوسط بين الجبر والتفويض الذى

هو ميزان الاعتدال في هذه المسألة وعلى الإفراط في الفرار من الأول حتى الوقوع في الثاني مع الواقعين أو أشد منهم وقوعاً.

ثم أنه كما يؤدي الفرار من الجبر إلى الوقوع في التفويض فالفرار من التفويض يؤدي إلى الوقوع في الجبر وقد ذكرناه طول تحقيق منسوب الاشاعرة وطول اثبات المرجح ولذا قالت الاشاعرة ان الانسان مختار في أفعاله مضطر في اختياره وقال المحققون انه مضطر في صورة مختار فلا يوجد الوسط في هذه المسألة الا مائلاً إلى أحد الجانبين اما الجبر واما التفويض وحديث أمر بين أمرين عبارة عما يُنشد ولا يوجد لكن المقصود الأصلي ما هو اصابة الوسط بل اصابة الحق وان كان مائلاً إلى أحد الجانبين وقد عرفت رجحان كفة الجبر بالنظر إلى الأدلة العقلية والعقلية وحسبك في رجحانها مسألة المرجح فالارادة الجزئية لو سلم ان وجودها ومخلوقيتها محتملان المناقشة وأيد كونها منا بمراجعة أنفسنا لكن لاشبهة في أن صنوح المرجح لقلوبنا من الله تعالى وفي أنه هو الذي يعين وجهه ارادتنا الجزئية فنجم الجبر هو المرجح حتى ان الجبر الناشئ من علم الله الازلي وان اكتشف طريق دفعه بفرض كون اختيار العبد مبدءاً للعلم الازلي مقدماً عليه تقدماً طبيعياً وقد سبق منا تفصيله ، لكن الله تعالى الذي علم في الازل وقوع أفعال عباده عند مجيء أوقاتها باختيارهم لما علم معه ان اختياراتهم تستند إلى مرجح وانه هو خالق ذلك المرجح انتقلت المبدئية من اختيار العباد إلى المرجح الذي يخلقه الله وعاد الجبر الناشئ من علم الله الازلي بسبب مسألة المرجح واتفق طريق دفعه بما سبق إلى الفشل ولم يبق الا ادعاء جواز الترجيح بلا مرجح تمسكاً بمنأى العطشان والمهارب وقد عرفت بطلان ذلك الادعاء والمحققون الذين

قالوا لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين معترفون بطلانه كما ذكره العلامة التفتازاني في التلويح وقال في شرح المقاصد : لا خفاء في أن حصول المشيئة والداعية التي يجب معها الفعل أو الترك ليس بمشيئتنا واختيارنا واليه الإشارة بقوله تعالى (وما تشاءون إلا أن يشاء الله) وقوله (قل كل من عند الله) ولهذا ذهب المحققون إلى أن المآل هو الجبر وإن كان في الحال الاختيار وإن الإنسان مضطر في صورة مختار .

وقال في موضع آخر : الخامس من أدلة المعتزلة الآيات الدالة على أن فعل العبد بمشيئته كقوله تعالى (فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر) ، (اغمضوا ما شئتم) ، (لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر) ، (فمن شاء ذكره) ، (فمن شاء اتخذ إلى ربه سبيلا) والجواب أن التعليق بمشيئة العبد منزهنا لكن بمشيئته بمشيئة الله وما تشاءون إلا أن يشاء الله ^(١) انتهى وفي موضع آخر : ونحن نقول الحق ما قلناه بعض أئمة الدين أنه لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين وذلك لأن المبادئ القريبة على قدرته واختياره والمبادئ البعيدة على عجزه واضطراره فإن الإنسان مضطر في صورة مختار كالقلم في يد الكاتب والوتر في شق الحائط وفي كلام العقلاء : قال الحائط للوتر لم تشقني فقال سل من يدقني ، انتهى وكون نهاية كلامه دالة على الجبر الخالص مع أن المبادئ القريبة على قدرة العبد واختياره والمبادئ البعيدة على عجزه واضطراره ، مبني على ما ذكرنا من أن المجموع المركب من الاختيار والاضطرار اضطرار .

(١) ولينظر الباري . كيف فهم العلامة التفتازاني معنى قوله تعالى (وما تشاءون إلا أن يشاء الله) الذي أورده في موضعين من كلامه وهل يشبه ذلك ما فهمه فضيلة الشيخ بحيث من تلك الآية وقد استوفينا البحث فيه .

صفحة الحقيقة الاخرى

الفرق بين الجبر المتوسط وبين الاكراه والجبر المحض

قد ذكرنا في أوائل هذا الكتاب أن الجبر المتوسط المعترف به في مذهب الاشاعرة الذي هو مختارنا ، بمعنى الجبر بالواسطة أعنى ان الانسان ليس مجبوراً في أفعاله مباشرة بل مختار فيها وانما يسرى الجبر الى أفعاله بواسطة كونه مضطراً في اختياره وبما ان واسطة الجبر هو الاختيار فهذه الواسطة لا تشبه الوسائط الاخرى فمنها يسرى الجبر الى الفعل ومنها أيضاً يصح أن يعد الفعل اختيارياً لأن الفعل المستند الى الاختيار يستحق أن يقال عنه انه فعل اختياري والذي جعل مسئولية العباد ومكافيتهم مقولة وجعل مسألة القضاء والقدر أحجية وأغلوطة كون واسطة الجبر هو الاختيار فهذا السبب ظهرت الاختيارية في الفعل وخفى الجبر بحيث لا يزول خفاؤه حتى بعد ما فهم اذ بعد ذلك أيضاً يبقى اقتران الفعل بالاختيار واستناده اليه محفوظاً ولو أثر الجبر في الفعل بلا واسطة أو كانت الواسطة بين الجبر والفعل غير الاختيار لما خفى الجبر بهذا الحد ولم يحتفظ الفعل باختياره

بل نقول ان الاختيار الذي يكون واسطة بين الجبر والفعل لا يوصل الجبر الى الفعل ولا ينقله وهو جبر بل يبدله على مقتضى طبيعة نفسه ولذا تبقى اختيارية الفعل محفوظة ومن هذا يحق ان لا يسلم لزوم كون الفعل المستند الى الاختيار الذي هو اضطراري اضطرارياً بل لا يسلم وجود الجبر المتوسط في مذهب الاشاعرة أعنى كون الافعال الاختيارية في هذا المذهب مجبورية بالواسطة لان الجبر وان وجد في المبدأ وكان مؤثراً في الاختيار

الذى يقال عنه انه اضطرارى ، الا انه بعد ما دخل الاختيار فى البين وأخذ
يمجرى على طبيعته فلا يبقى الجبر ويمد ماوراء اختياريا ويصير فى الحقيقة
كذلك ولا يقال هل يكون الاختيار الاضطرارى ؟ وهل تبقى فيه ماهية
الاختيار وبعبارة أخرى هل لا يلزم - بدلا من أن لا يبقى حكم الاضطرار
ولا يسرى الى الافعال بفضل توسط الاختيار بين الفعل والاضطرار - أن
لا يكون حكم للاختيار الذى هو اضطرارى وأن لا تبقى طبيعة الاختيار وماهيته
فيه ؟ لانا نقول ان القائلين بكون اختيار العباد اضطراريا لم يريدوا بقولهم
هذا كونهم مكرهين فى اختيارهم ولو كان كذلك لأفسد الاكرام الاختيار بل
المعنى المراد من كون اختيارهم اضطراريا وقوع الاختيار بأى حال اما بأن
يخلق الله مباشرة أو ينشأ مما يخلق فى الاذهان من الداعية والمرجح ولا سبيل
لوقوع الاختيار غير هذين ولا يمكن أن يكون اختيار الافعال الاختيارية
اختياريا حتى يكون والا لزم التسلسل فى الاختيارات .

فقد استبان بعد الدقة العميقة الى هذه النقاط أن لاجبر بمعناه المتعارف
لا فى مذهب الاشاعرة ولا فى مذهبى الذى ذكرت افتراقه عنه فى نقطة
الاحتياج الى المرجح ولا اصابة فى تعبير الجبر المتوسط أيضا أو أن المقصود
من ذاك التعبير تشويه مذهب الاشاعرة من الذين لم يقدروه قدره فارادوا
أن يلحقوه بمذهب الجبر وانا نحن طالما استعملنا لفظ الجبر عند الدفاع عن
مذهب الاشاعرة واثبات رجحانه على مذهب الماتريدية والمعتزلة وطالما
قلنا فى هذا الكتاب أن لا نخلص من الجبر لكننا جارينا القوم فى هذا التعبير
بما لم نجد تعبيرا غيره وربما قيدناه قلنا الجبر الخفى أو الجبر المعنوى وان
شئت قل شبه الجبر وكه أصح من الجبر المتوسط والمقصود الاصلى ببيان

ان مشيئة الله التي يجري حكمها في كل شيء لا تغرب أفعال العباد عن هذا
الاساس الاسلامي فيكون ما شاء منها واقعاً قطعاً بحيث لا محتمل لعدم وقوعه
وما لم يشأ منها غير واقع قطعاً بحيث لا محتمل لوقوعه ^(١) فهذا الحال يشبه
الجبر باختصار التعبير لكن الحق على ما سنوضحه أنه لا جبر ولا إكراه ولما
كان التعبير الحقيقي يطول ويكثر تكرر المسألة في كتابنا اخترنا التعبير
الأخضر وكنا أيضاً عند مجادلة المعتزلة والماتريدية للدفاع عن مذهب
الاشاعرة. رأينا الجبر أوفق تعبير عن سيادة قدرة الله وأرادته للتفهم والتفهم
اظهاراً للخطأ الواقع في اعطاء المعتزلة العباد استقلال قدرة والماتريدية استقلال
ارادة ^(٢) فالآن نعلم ونفهم ببياتنا في هذا المقام ما هو مرادنا من كل تلك
التعابير وظنى أن مراد المحققين القائلين برجوع مذهب الاشاعرة الى الجبر
المحض هو افاضة أن العباد مع كونهم يفعلون ما فعلوا باختيارهم ، لا بد لهم في
هذا المذهب أن يفعلوا ما شاء الله أن يفعلوه بأن يجعلهم الله يختارون دائماً
ما شاء أن يفعلوه فلا تفويض الى العباد أصلاً في مذهبهم لاقى أفعالهم ولا في
اختيارهم ولا فرق بين هذا وبين مذهب الجبر في المآل والمعنى فيعنى
المحققون أن أفعال العباد في مذهب الجبرية وفي مذهب الاشاعرة انما تقع
على مقتضى ارادة الله فالإنسان بحسب أنه يفعل ما يشاء مما يدخل تحت
قدرته وفي الحقيقة أنه يفعل ما يشاء لكن ما يفعله وما يشاؤه هو ما شاء الله

(١) ولا يكتفى في الاحتفاظ بهذا الاساس ما في مذهب الماتريدية من كون أفعال العباد
يخلقها الله تعالى ويشاؤها في ضمن خلقه لأن خلقه تابع لارادتهم الجزئية وكذا ما في ضمن الخلق
من ارادة الله فعق التعبير على مذهبهم ان ما شاء العباد من أفعالهم الاختيارية واقع قطعاً
وما لم يشاءوا غير واقع
(٢) والامام الرازي في تفسيره يدافع عن مذهب باسم الجبر ويرجع حلاته الى المعتزلة.

أن يفعله ويشاء فالواقع دائماً هو ما شاء الله والانسان فاعل دائماً لما شاء الله
ففي هذه النتيجة يتفق المنهبان ولكن بينهما بحسب الشكل فروق عظيمة
كالجبال وانه بهذه الفروق الشكلية لا يكون من حق أحد أن يعد مذهب
الاشاعرة مذهب الجبر قطعاً إذ لا شيء فيه يليق بأن يسمى الجبر والعباد
فاعلون باختيارهم وماشون على قاعدة الاختيار وطريقته لان الله تعالى عند
ما ساقهم الى ما شاء أن يفعلوه جعل اختيارهم واسطة في ذلك ولو لم تفسر
مراد المحققين القائمين بانتهاء مذهب الاشاعرة الى الجبر بما قلنا لزمنا أن
نحكم بأنهم لم يفهموا حقيقة ذلك المذهب ولو كان سالكو مذهب الماتريدية
المتكلفون في ادعاء عدم كون الارادة الجزئية مخلوقة وعدم كونها موجودة
للتوصل بهذه التكاليف الى تصحيح كون العباد مختارين في أفعالهم غير
مكرهين ، تذهبوا لمفوضية اختيار العباد في مذهب الاشاعرة حق التنبيه
لاستغناء عن الذناب الى مذهبهم المتكاف فيه

ففي مذهب الاشاعرة لما توسط اختيار العباد بين الجبر وأفعالهم فسلطان
مشيئة الله عليها ليس من جنس الجبر والا كراه وان كان أقوى من سلطان
المكره على المكره وتوضيحه أنك مثلاً اذا طردت أحداً من محضرك بأن
أمرته بالخروج وخرج فقد وقع خروجه باختياره وان أخرجه مهدداً
بالمسدس وقع خروجه تحت الاكراه الملجئ^(١) ومع ذلك فقوة هذا الجبر
دون سلطة الله في أفعال العباد لان المكره ان شاء يلج في المخالفة فيرجع

(١) على تعبير النقاء يضرب به الاكراه المقارن لتهديد المكره بالقتل او بقطع
العضو وقد يستعمل الاجاء بمعنى فعل المكره بالمكره ما اكراهه عليه من غير انتظار منه
ان يفعله بنفسه وبارادته واختياره والا كراه الملجئ بالمعنى الاول فيصد ارادة المكره
واختياره ولا يبد منها ولا ارادة له عند الاجاء بالمعنى الثاني بل ولا فعل .

الموت على المطاوعة ولا يخرج لكن سلطة الله على أفعال العباد تنفذ قطعاً ولا تقبل المقاومة فهو مسيطر على إرادة العباد متصرف فيها كما يشاء بان يكون خالقها أو خالق المرجح الذي تستند اليه ولا يتصرف المكره في إرادة المكره ولو تصرف لما احتمل أن يلقى منه أية مقاومة وعند عدم لقاءها أيضاً فالذي تصرف في إرادة المكره هو الله لا المكره لان الذي ألهم المكره فكر المطاوعة وحداه الى ترجيحها على المقاومة هو خالق المرجحات في جميع الاحوال ولو كان سوق المكره الى ترجيح أحد الطرفين بيد المكره لا طرد أن يلقى منه مطاوعة دائمة كما قلنا فقد استبان أن سلطان الله على أفعال العباد أقوى من سلطان المكره على المكره ومع هذا فليس هو بسلطان القسر والارهاق مثل سلطان المكره لان الاكراه يتعارض مع إرادة المكره وبرهقه على ما لا يريد وسلطان الله على أفعال عباد لا يتعارض مع ارادتهم أصلاً فهو يحدوهم دائماً الى ما يريدونه ويجعلهم يريدون ما أراده فيستعمل ارادتهم كالوسيلة الى ما يريد ولا يحدوهم الى ما أراده عنوة بل بالارضاء والاقناع ولهذا لا تكون لهم حجة على الله عندما يُسألون عما فعلوا قاله تعالى بحسب إليهم ما شاء أن يفعلوه فيفعلونه بطيب الأنفس وما كان الله ليكره عبادته على أفعالهم التي أراد أن يفعلوها وإنما يحول بينهم وبين قلوبهم (١) فتنفذ ارادته في ارادتهم وتقمعها وترضيها وليس هذا جبراً والله غنى عن أن يجبر عبادته لانهم يفعلون ما شاء أن يفعلوه مرتاحين له و طالبين فعله فهل من حاجة الى استعمال الجبر على الذين أعطوا مقادتهم وتأهبوا للطاعة وهكذا يكون الكمال في القدرة لا يحتاج فيما شاء أن يفعل الى جبر الفاعل بل يقدر

(١) إشارة الى قوله تعالى : (واعلموا ان الله يحول بين المرء وقلبه)

أيضاً على أن يجعله يشاء ما شاء فيحكم في القلوب ويقلبها كما شاء وهذا معنى قوله تعالى (وما تشاءون إلا أن يشاء الله) فالإنسان ما كينة لا كالما كينات لكنهما ما كينة ذات شعور و ارادة وليست بمادة محضة وسلطان مشيئة الله عليه يقع بتأثير في شعوره و ارادته أعني بالتأثير في معنوياته وتحييد ما شاء اليه ومن هذا قال بعض فلاسفة الغرب [سبينوزا وشوبنهاور] « لو أن حجراً ألقى في الهواء وكان لديه شعور وإدراك لظن أنه إنما يتحرك بمحض ارادته الحرة وأنه هو الذي يختار الزمان والمكان اللذين يقع فيهما وما أشبه الإنسان في حياته بذلك الحجر الملقى : كلاهما تدفعه قوة خارجية وكلاهما يتوهم أنه حر لاسلطان على ارادته »

ويحتاج مثاهم الى زيادة شيء وهو : « وكان الالتقاء بالتأثير في شعور الحجر وتحريك ارادته المفروضين » والا فلا سبب لظن أنه يتحرك بمحض ارادته مثلاً لو ألقى انسان في الهواء مثل ذلك الحجر فهو لا يظن أنه يتحرك بمحض ارادته الحرة مع أن لديه شعوراً وإدراكاً .

ومثل العلامة ابن القيم في (شفاء العليل) سلطان مشيئة الله على عباده تارة بحال عبد أعطاه سيده فرساً يركبها وأوقفه على طريق نجاة وهلكة وقال أجرها في هذه الطريق فعدل بها الى الطريق الاخرى وأجراها فيها فغلبته بقوة رأسها وشدة سيرها وعز عليه ردها من جهة جريها وحيل بينه وبين إدارتها الى ورائها مع اختيارها و ارادتها فلو قلت كان ردها عن طريقها ممكناً له مقدوراً أصبت وان قلت لم يبق في هذه الحالة يده من أمرها شيء ولا هو متسكن أصبت بل قد حال بينه وبين مردها من يحول بين المرء وقلبه ومن يقلب أفئدة الماعدين وأبصارهم ، وتارة بحال من عرضت له صورة

بارعة الجبال قدعاه حسنها الى محبتها قتهاه عقله وذكره ما في ذلك من التلف
والمطرب وأراه مصارع العشاق عن يمينه وعن شماله ومن بين يديه ومن
خلفه فعاد يعاود النظر مرة مرة ويبحث نفسه على التعلق ويحرض على أسباب
الحبة ويدنى الوقود من النار حتى اذا اشتعلت وشب فزاعها ورميت
بشررها وقد أحاطت به ، طلب الخلاص فقال له القلب هيهات لات حين
مناص وأنشد :

تولع بالعشق حتى عشق فلما استقل به لم يطلق
رأى لجة ظننها موجة فلما تمكن منها غرق

فكان الترك أولا مقدورا له ما لم يوجد السبب التام أو الارادة الجازمة
الموجبة للفعل فلما تمكن الداعي واستحكمت الارادة قال المحب لعاذله :
يا عاذلى والامر فى يده هلا عذلت وفى يدي الامر
فكان أول الامر ارادة واختيارا ومحبة ووسطه اضطرارا وآخره عقوبة
وبلاء . وتارة بحال رجل ركب فرسا لا يملكها راكبها ولا يتمكن من ردها
وأجراها فى طريق ينتهى به الى موضع هلاك فكان الامر اليه قبل ركوبها فلما
توسطت به الميدان خرج الامر عن يده . وتارة بحال السكران الذى قد
زال عقله اذا جنى عليه فى حال سكره لم يكن معنورا .

وكل من أمثله مع كون الثالث قريبا من الاول - غير تام التقريب وكان
قد أورد المثال الثانى فيمن ختم الله على قلوبهم وجعل على سمعهم وأبصارهم
غشاوة فان كان مثالا لم فلا يكون مثالا لغيرهم وان كان مثالا لهم ولغيرهم فلا
يكون مثالا لهم خاصة فقوله فى المثال الاول « فصل بها الى الطريق الأخرى »
أى حال كون الأمر بيده فى تلك المرحلة يرد عليه ان الذى عدل بالفرض

الى الطريق الاخرى راكبها ولكن من عدل بالراكب ودرجته في العبد
بفرسه ؟ أليس مشيئة الله سلطان على مشيئة الراكب في العبد بفرسه فاذن
يسرى الجبر في المبادئ التي فرض كون الامر بيده فيها ولا يكتفى المثال
في حل الاشكال ويرد مثله على قوله في المثال الثاني : فعاد يعاود النظر مرة
مرة : وقوله في الثالث : « ركب فرساً لا يملكها راكبها ولا يتمكن في ردها »
فيقال من ألم الأول معاودة النظر الى من يملك لب الناظر ؟ ومن ألم الثاني
ركوب فرس لا يملكها راكبها ولا يتمكن في ردها ؟ ومن ألم شرب المسكر
للسكران ؟ لا شك أنه الذي قال (ونفس وما سواها فألهمها فجورها وتقواها)
والعاشق يظن أنه يعمل تحت سلطان الجمال فحسب والحال ان عليه مع ذلك
سلطان مشيئة الله بل ان سلطاتها هو الذي أوقعه تحت سلطانه وهو بالرغم
من خفائه أقوى منه ولا يختلف تأثيره في البداية عنه في النهاية فالامر أدق
من أن يفهم بهذه الامثلة . نعم ان التمثيل بسلطان العشق على العاشق يوافق
الموضوع من حيث أن الجبر الذي يتضمنه لا إكراه فيه أيضا يعارض ارادة
المجبور ورضاه فالجبر الذي فيه جبر محبوب كما في الموضوع الا أن قوة
الجبر الذي في العشق غير تامة وتأثيرها غير مطرد فربما ينفلت العاشق
من سلطان العشق ويخرج من اساره ولا يخرج الانسان من مشيئة الله وربما
يشكو العاشق من سلطان العشق حالة انقياده له ويشعر بثقله عليه فيوجد في
جبره المحبوب شيء من الاكراه ولا يشكو الانسان مما يفعله بقضاء الله وقدره
ولا يشعر بثقل سلطان مشيئة الله عليه أصلا بل يفعل كل ما يفعله في حال
اختياره برضاه الخالص فقيه قوة وخفاء وخفاؤه يبعد عن الاكراه .
فالله تعالى لا يكره عباده على فعل ما شاء أن يفعلوه وانما يقنهم ويحرمهم

عليه بخلق داعيته في قلوبهم ويقع هذا الحث في خفية عليهم يُحشون ولا يُحسّون وإن مبلغ هذا الحث والاقناع من القوة بحيث يقاوم على الاكراه ولا يقاوم على هذا الحث والاقناع أعني أن هذا أقوى من الجبر وأشد تأثيراً منه والتعبير عنه بالجبر وإن وقع لتفهيم مبلغه من القوة لكنه في الحقيقة حث أقوى من الجبر ولك أن تعبر عنه بالجبر المضمون أو الجبر المحبوب الذي يمتاز بالسهولة عن الجبر المعروف المكروه.

وهناك جبر أيضاً فوق الاكراه الملجئ المهدد كإخراج المطلوب خروجه في المثال السابق باقلاقه أو جره على الأرض ولا ارادة في خروجه أصلاً فهو مخرج لا خارج بإرادته وقدميه كما وقع في صورة الاكراه المهدد، وقد يعبر عن هذا المكروه الأخير بالملجأ والخارج في الحال الطبيعي وفي صورة الاكراه المهدد يخرج بما صنع له من الفكر وتأثيره في ارادته فمخرجه في الصورتين هو الله أما في الصورة الأخيرة التي ذكرناها آتفاً فمخرجه وإن لم يكن الله لكن من يخرجه يخرجه بتأثير ارادة الله في قلبه ولما غلبت ارادة الخارج وتعطلت علمنا أن ارادة الله أجرت حكمها في ارادة من أخرجه.

فمن هذه التدقيقات يظهر الفرق المهم بين منذهب الأشاعرة الذي هو مختارنا وبين منذهب الجبرية، وبعبارة أوضح بين الجبر الواقع بتوسيط ارادة العباد في البين والجبر الثاني لارادة البشر عن أساسها، وقد نهينا على أن الجبر الواقع بتوسيط ارادة العباد واختيارهم لا ينبغي أن يطلق عليه اسم الجبر فتأثير ارادة الله فيمن خرج عن المحل بحالة طبيعية عند الجبرية يشبه تأثير من أخرجه محمولا أو مجروراً وعندنا فالمكروه المهدد يخرج بإرادته بله الخارج في الحال الطبيعي والخروج محمولا أو مجروراً خارج عن موضوع

الأفعال الاختيارية ولعدم إرادة الخارج بهذه الصورة انتقل تأثير إرادة الله عنها إلى إرادة المخرج

منشأ الجبر كون المرجح واجباً

وهذا التأثير الإلهي في الإرادات إما بخلق الإرادة الجزئية كما هو مذهب الأشاعرة أو بواسطة المرجح ويحصل منه الجبر على التقديرين^(١) أعني أنه لو لم تكن الإرادة الجزئية مخلوقة وكانت في تصرف البشر لوقع الجبر الإلهي بخلق المرجح الذي تستند إليه الإرادة الجزئية في قلوبهم فان قلنا أن المرجح لا يجاوز أن يفيد الأولوية فكيف يحصل الجبر منه ؟ قلنا نعم أن المرجح يدل على أن ما يرجعه أولى من خلافه وليس هو بموجب لأن الأولى لا يجب ويلزم أن يكون العمل بخلافه ممكناً إلا أنه مع هذا أي مع عدم كون المرجح موجباً فقد أثبتنا فيما سبق لزومه واشتراطه لإرادة الفعل والترك جميعاً وهذا اللازم لا ينافي أن يكون مفاده الأولوية لأن ما يكون أولى بالمرجح هو الفعل أو الترك أما المرجح نفسه فهو لازم قطعاً للإرادة وبعد كونه لازماً قطعاً فيمكن أن يوجد المرجح ولا توجد الإرادة لأن صاحب الإرادة لا يجب عليه العمل بالأولى وهو مختار في العمل بخلافه إلا أنه لو لم يعمل بالأولى ولم يتبع المرجح لعمل بخلاف الأولى ولنفرض ترك الفعل فهذا الترك أيضاً يحتاج إلى مرجح لأن فعل الفاعل المختار وتركه يستندان إلى المرجح ويقع الجانب الذي يغلب مرجعه على مرجح الجانب الآخر والذي يغلب أحد المرجحين على الآخر هو الله فكلاً

(١) نتمم لفظ الجبر طلباً للسهولة كما سبق .

أن الانسان لا يوجد المرجحات من عنده فكذلك يُلهم من عند الله سبب ترجيحه بين المرجحات ، فحصله أنه لو لم يتبع مرجحاً لكونه فاعلاً مختاراً لاتباع مرجحاً آخر ويكون هو أغلب المرجحات وفيه سر كون الانسان مضطراً في صورة مختار ، فهو في صورة مختار لأنه لا يجب عليه أن يتبع المرجح الذي خلقه الله في قلبه دالاً على فعل أو ترك معينين لكنه لو عمل بعكس ما يشير اليه المرجح لعمل اتباعاً لمرجح آخر ولا يتخلص من اتباع أي مرجح واختيار واحد من المرجحات ليس بيده ومع هذا يترأى أنه بيده فاذا اجتمع المرجح الذي خلقه الله ، مع ارادة الانسان يجب عند ذلك ما يشير اليه المرجح من الفعل أو الترك فيكون الموجب مجموع المرجح والارادة لا المرجح فقط إلا أن المرجح لا يحتاج الى الارادة والارادة تحتاج اليه فكان كأنه الموجب وبعبارة أخرى أن الارادة تطلب المرجح وتتبع واحداً من أفرادها لا محالة فكل واحد من المرجحات ليس بواجب الاتباع بعينه للارادة وواحد منها غير معين واجب الاتباع فالله تعالى يُميل ارادة المختار الى واحد من المرجحات وينقلبه عنده على غيره ويفعل ما يشاء أي يجعل المختار يتخير ما شاء الله عند ما يتخير ما يشاؤه هو حتى أنه لو التزم أن يرجح المرجوح ويترك الراجح ويُثبت بذلك اقتداره واختياره وفعل ما التزمه فإنه يفعله لكون هذا الفكر حاكماً في قلبه ومرجحاً غالباً على سائر المرجحات والله هو الذي يجعله حاكماً في قلبه ومرجحاً غالباً على سائر المرجحات فهو يرجح الراجح بل الأرجح على ظن أنه يرجح المرجوح عمداً والذين يدعون جواز ترجيح المرجوح من الفاعل المختار فقد ذهبوا عن أن المرجوح يتقلب الى الراجح بمرجح يختص له عند ما ينال ترجيح الفاعل المختار . فعند ما يقال انه

لا يجب عمل الفاعل المختار بالمرجح الذي يفيد الأولوية ويبدى أن يعمل بخلاف الأولى، لا يتنبه على أن ما يقال عنه أنه خلاف الأولى تفتقل إليه الأولوية عند العمل به بمرجح أجده من مرجح الأولى الأول فالعمل بالأولى في حين ادعاء العمل بخلافه خلاف مفروض يدل على أن الأولى في مسألتنا واجب والتعبير بالأولى تعبیر بالنظر الى عدم كون الأولى المعين معمولاً به بالضرورة لعدم وجوب الاتباع للمرجح المعين، إلا أنه لما كان العمل بأحد الأولي بل بما يكون مرجحه أغلب بالنظر الى موضعه فلا مندوحة للفاعل المختار عن العمل بالأولى حتى أنه لا يكتفى أن يقال إنه يفر عن أولى ويقع في أولى آخر لأن الاجدر باسم الأولى ما يغلب مرجحه على مرجح غيره باخرى الملاحظات والأولى الأولى لم تبق فيها الأولوية ولا في مرجحها المرجعية فصار مرجحاً مغلوباً وصارت هي خلاف الأولى فظهر أن من التزم العمل بخلاف الأولى يعمل بالأولى على خلاف مفروضه ولا يشتر ومقتضاه أن العمل بخلاف الأولى محال مستلزم لخلاف المفروض

فع استناد وقوع الفعل الى ما يبدى الانسان من الارادة الجزئية وما ليس بيده من المرجح، فليكون الابتداء من المرجح أعني لكون الارادة الجزئية تابعة للمرجح وعدم كون المرجح تابعاً لها يظهر الجبر عند التدقيق وكون المرجح في بُعد من الفعل وعدم ترائيه يمر في الموجب وترتب الفعل على الارادة، كل ذلك يدعم الاختيار الصوري ويحققه كون الجبر حاصلًا بطريق الارضاء فيزيد في إخفاء الجبر وإشكال المسألة، وقد ذكرنا أن سوق الفاعل الى الفعل باختياره وطيب نفسه سوقاً لا يتخلف عن مساقه إنما يعبر عنه

بالجبر نظراً الى عدم تخلفه وهو غير الجبر وقوة قوة (١)

تلخيص المسألة

وتعام المقارنة بين مذهبي الماتريديّة والمعتزلة

لمبحث المرجح مزيد أهمية في مسألة القضاء والقدر وكان منا لهذا مزيد اشتغال بتدقيقه اذ لا يحل مشكلة الجبر والتفويض دون أن يحل بمبحث المرجح وقد أغفله جملة فضيلة الشيخ محمد بن حنيت في محاضراته ونحن نلخص المسألة وان كان فيه بعض تكرار لما سبق :

ان مذهبي المعتزلة والجبرية اللذين يمثلان الإفراط والتفريط بين النظريات المتعلقة بأفعال العباد يُعدّان منتزعين في طرفي المسألة فالمعتزلة يعتبرون الانسان صاحباً مستقلاً وبالتعبير المشهور خالقاً لأفعاله والجبرية لا يرون له أى علاقة بأفعاله ولا يعزونها اليه . وبين هاتين الغايتين مذاهب متعددة ومتوسطة يحاول الأكترون من أصحابها أن يعطوا الانسان حصة قليلة ومسلية صغيرة في أفعاله ولا يزيد على المساواة من يزيد في حصته لكن هنا نقطة هامة يجب أن تلفت اليها الانظار وهي كأنه قسمت حصناً الخالق

(١) هذا لزوم الجبر بالنظر الى المسألة من ناحيتها العقلية واما افدة هذا الجبر بالتعبير الشرعي فهي ان الانسان لا يعمل الخير الا بتوفيق الله تعالى ولا الشر الا بخذلانه والعجب ان الماتريديين من اهل السنة يترفون بهاتين القضيتين ثم ينكرون الجبر فان قالوا ان التوفيق والخذلان لا يمانان ببلغ الجبر قلنا لهم ان اردتم عدم بلوغهما ببلغه في القوة والقطع بوقوع مقتضاهما لزم ان لا يوفق الله بالتوفيق والخذلان بالضرورة تمام الثقة فهل أتم قولون به والله تعالى يقول : (ان ينصركم الله فلا غالب لكم وان يخذلكم فمن ذا الذي ينصركم من بعده) وان اردتم ان التوفيق والخذلان يمانران الجبر في كفيتهما وان اتحداهما في القطع وعدم التخلف لهذا لا يضرنا ولا نجاد لكم في التعبير وقد ذكرنا ان جبر الله لا يشبه جبر المخلوقين ولا يشوبه شيء من الاكراه فهو جبر عند المجهور لا جبر مكروه .

والعباد وخص الخالق بأعظم الحصص في مذهب الماتريدية المروفين بالتزام
أعدل المسالك في مسألة أفعال العباد بين الجبر والاعتزال بأن يقال : يخلق
الله وحده تلك الأفعال وإنما من العباد الإرادة الجزئية ، وأكون أصحاب
هذا المذهب ينكرون نيابة الإرادة الجزئية بالمرجح فالعبد يستقل في إرادته
الجزئية فيكسب الفعل بهذه الإرادة التي يملكها ويتصرف فيها بالاستقلال
والله يخلقه فلولم يخلق لكان كسب العبد هدراً ولم يحصل منه شيء إلا أن الله
تعالى لا يبخل بخلقه بعد كسب عبده المنعلق بأفعاله الاختيارية هكذا جرت
سنة الله فلا يقع كسب الإنسان لأفعاله التي تدخل تحت استطاعته وتعبّر
عنها بالأفعال الاختيارية إلا ويعقبه خلق الله تلك الأفعال فالإنسان يبدأ
الفعل بإرادته الجزئية والله ينفذه ولا يتخلف هذا قطعاً ، وإن نجد
لسنة الله تبديلاً فإن بدل ولم ينفذ ما تعاقبت به إرادة عبده الجزئية من تلك
الأفعال كان من قبيل خرق العادة مثل عدم إحراق النار فالإنسان يأمن على
التصرف في أفعاله فيعلم أنه يقوم إن أراد أن يقوم ويمشي إن أراد أن يمشي
ويقعد إن أراد أن يقعد ويفعل كل ما في وسعه أما عدم كونه موجد هذه
الأفعال وكون الله هو موجدوها فبعد أن علم أن خلق الله وإيجاده يتبع إرادته
الجزئية - سنة مطردة من الله كاطراد وقوع الاحتراق عند مماسة النار الذي
هو مبني أيضاً على جريان سنة الله به - وأن إرادته أي إرادة الإنسان تُنفذ
قطعاً ، فليكن الله الموجد ولا يكن هو فالنتيجة واحدة وهو كونه حاكماً في أفعاله
بالاستقلال مأذوناً في هذا الحكم من الله وفرقه عن مذهب المعتزلة عبارة عن
عمله بنفسه على مذهبهم وإعمال الله على مذهب الماتريدية فهذا المذهب بمجرد
هذا الفرق لا يصح أن يعد مذهب التوسط المعبر عنه بقولهم (لا جبر ولا

تفويض ولكن أمر بين أمرين) لكونه مذهب التفويض أيضا وبناء عليه ان كان هذا المذهب حقا فلا وجه لتعيب مذهب المعتزلة باعطاء العباد زيادة تصرف وتملك في أفعالهم لان الانسان على مذهب الماتريديّة أيضا كما مستقل في أفعاله وروايت قطعاً بأن يمجّد خلق الله حاضراً وراء إرادته الجزئية ولكون إرادته كأنها تُحضر خلق الله كانت له أي الانسان السلطة والحاكمة في الفعل فهو ان شاء حصل الفعل وان لم يشأ لم يحصل فما فرق هذا عن خلق الفعل ؟ فيبعد أن كان بيده مفتاح خلق الله فهل فرقه عن خالق الله عبارة عن توظيف العمل له على الله (واعندوني في التعبير) فعلماء الكلام القائلون بأن الانسان على الاقل غير مستقل في أفعاله عند غير المعتزلة لا ينبغي لهم أن يُطمئنهم مجرد تفريق الوظائف فان كانت لله حصة في أفعال العباد لزم أن تكون بمعنى التدخل في سلطتهم على أفعالهم ولزم نشدان الوسط بين الجبر والتفويض في هذه النقطة وإلا فكل نزاع وجدال يكون نزاعاً لفظياً عارياً عن المعنى .

الحاصل أنه يلزم أن تكون المذاهب المعتدلة المتوسطة بين الجبر المحض والاعتزال مشوبة بشيء من الجبر أو يلزم أن لا يعاب مذهب الاعتزال باستقلال العباد فيه لانهم مستقلون في مذهب الماتريديّة أيضا .

بل نقول ان العباد في مذهب الماتريديّة أكثر استقلالاً منهم في مذهب المعتزلة وتفويض الله الامر في أفعالهم اليهم أتم في مذهبهم مما في مذهب المعتزلة لان المعتزلة لما لم يقولوا بجواز الترجيح بلا مرجح كما يقول الماتريديّة ولم ينكروا حاجة الانسان في إرادة الفعل أو الترك الى الداعية فقد دخل الجبر في مذهبهم بواسطة المرجح فهم مع تصورهم استقلال القدرة للانسان في فعله أي في نقطة وقوع الفعل ، لما اعترفوا بارتباط مبادئ الفعل بما منح لقلبه ولم

يكن منوحيه بيده من الداعية فكانوا أدخلوا الجبر في الفعل من طرف المبدأ ،
أما الماتريدية فلانكارهم الاحتياج الى الداعية والمرجح وتمسكهم بطريقي
الهاب وكأسي العطشان فلا تقع أفعال العباد عندهم تحت تأثير الله من جهة
المبادئ كما ان اراداتهم الجزئية غير مخلوقة له وأما كون الله خلق أفعال
العباد في مذهب الماتريدية وكون العباد موجدى أفعالهم في مذهب المعتزلة فلا
تنظروا اليه وانظروا الى كون أى من ارادة الله أو ارادة العباد حاكمة والى
حصول الفعل على مقتضى أى من الارادتين ، فالماتريدية يرون حصة الله تعالى
في أفعال العباد بخلاف تلك الافعال وهو تابع لارادتهم الجزئية ، والمعتزلة
يرون حصته فيها بخلاف داعيتها وهى متبوعة لارادتهم الجزئية لكن حصة
التدخل في الافعال بخلق الافعال حصة ضئيلة وان كان اسمها كبيراً لكونه
تدخل بخلق تابع لارادتهم والتدخل بخلق الداعية أقوى لكونه تدخل
بخلق ما هو متبوع لارادتهم وكنت قلت ان العبد عامل بنفسه في فعله على
مذهب المعتزلة ومفوض العمل الى الله على مذهب الماتريدية ، والآن أقول
ان الله يفوض العمل في أفعال العباد اليهم عند المعتزلة مع كون السلطة على
تلك الافعال بيده بواسطة خلق الدواعى لارادتهم والعباد يفوضون العمل
في أفعالهم الى الله عند الماتريدية مع كون السلطة عليها لهم بواسطة الارادة
الجزئية المستتبة لخلق الله إياها فليس في مذهبهم تفويض الفعل من الله الى
العبد المعداد عيباً على مذهب المعتزلة بل العكس أعني تفويض الفعل من
العبد الى الله لكن المعابة فيه أشد لان العبد اذا استكثر له أن يكون مفوضاً
اليه فما باله اذا كان هو مفوضاً وكان تفويضه بمعنى توظيف الله على العمل ؟
لا كتفويض الله اليه المنبئ عن التخيير :

وفي مذهب الماتريدية محذور آخر يوجب كون مذهب المعتزلة أهون منه وهو أن هذا المذهب يرى أصحابه أن الإرادة الجزئية تحصل في الإنسان وتصدر منه من غير حاجة إلى خلق الخالق مع أنها هي الإرادة الوحيدة الخادثة في الإنسان المتحققة في الخارج بالفعل كما حققنا فيما سبق وهو أشد من قول المعتزلة أن العبد يوجد فعله بقدرته وإرادته المخلوقتين لله فأنهم وإن نسبوا إيجاد الفعل إلى الإنسان لكنهم أسندوا إيجاد القدرة والإرادة فيه اللتين يحصل بهما الفعل إلى الله وإيجاد الفعل بهذا الشكل أهون من إيجاد إحدى القوتين في نفسه اللتين عليهما مدار إيجاد الفعل أعنى الإرادة . نعم إن مذهب الماتريدية مرجح على مذهب المعتزلة من حيث أن أصحابه يعترفون بأن الهداية والضلالة من الله تعالى لكن لا يكون لاعترافهم هذا معنى معتد به مع ما في مذهبهم من المحاذير التي بينها لعدم ائتلاف ذلك الاعتراف بتلك المحاذير .

وقد بان من آن لآخر أن ليس مزيد اهتمامنا بأمر المرجح في مسألة القضاء والقدر بلا سبب . فمن العجب جداً ظهور المعتزلة جبرية شيئاً لقولهم بالمرجح وظهور الماتريدية غير القائلين بلزوم المرجح . منزلة أشد من المعتزلة ولو استطعت لسألت المرحوم الشيخ محمد عبده الذي وصف مذهب المعتزلة في مسألة أفعال العباد بأنه غرور ظاهر ومذهب الأشاعرة بأنه هدم للشريعة ومحو للتكاليف ، ما ذا يختاره من بين المذاهب هل هو مذهب الماتريدية الذي تبين للقارى أمره مما ذكرنا (١) ولم يبق رجحانه على مذهب المعتزلة

(١) مع أن كلامه الذي قلناه في أوائل الكتاب يأنى الانطباق على مذهبهم كما نبهنا عليه في محله وإن كان لم يحمل على مذهبهم في الدين هل عليهم وخمس إمام الحرمين يعد النظر في المسألة بدون أن يعد قوله مذهباً برأيه وستعرف قيمته أيضاً .

إلا بالمواقة لظواهر النصوص القائلة بأنه لا خالق غير الله لاسيما قوله تعالى :
(والله خلقكم وما تعملون) لكن المقصود من قصر الخالقية على الله التنويه
بأن له السلطة العامة على الكائنات وقد عرفت أن سلطته على أفعال العباد في
مذهب الماتريدية لفظية بالرغم من كونه خالق تلك الافعال وأن له سلطة
عليها مؤثرة في مذهب المعتزلة بمخلق داعيتها .

فان قيل ان جمهور الاشاعرة متفقون مع الماتريدية في تمجيز ترجيح
بلا مرجح فهل هم بالنظر الى اعترافهم بعدم احتياج ارادة الداعل الى الاستناد
الى مرجح متقدمون أيضاً على المعتزلة في القول باستقلال العباد قلنا لا ، لان
الاشاعرة لقولهم باستناد كل شئ الى الله بلا واسطة فع عدم ربطهم الارادة
الجزئية بالمرجح يحافظون على نظام الجبر مقتنعين بكون الفعل والارادة
الجزئية والمرجح — ان كان موجوداً — كلها من الله أى ان عدم المرجح
للفعل عندهم لا يخدم استقلال قدرة العبد فلا ارتباط للفعل أو الارادة الجزئية
بالمرجح اذا وجد ذلك ارتباطاً مؤثراً حتى يستقل العبد في فعله اذا لم يوجد
فتأييدنا لأساس الجبر باثبات عدم خلو أفعال العباد عن الاقتران بالمرجح
على طول ما سبق منا إنما وقع ضد الماتريدية لاضد الاشاعرة وكان مقصودنا
من الاطناب في مبحث المرجح افادة طرؤه الجبر على أفعال العباد بطريق المرجح
ان لم يُعترف بمخلوقية الارادة الجزئية وقد ذكرنا أن الجبر بهذه الطريق
لا يخلص منه حتى في مذهب المعتزلة فنحن كما ترى مذهب الاشاعرة حقاً في
مبحث الارادة الجزئية ونقول بمخلوقيتها ترى مذهب المعتزلة حقاً في مبحث
الداعية والمرجح وكذلك يُرى في شرح المواقف وشرح المقاصد والتلويح . ثم
ان الجبر الطارىء بطريق المرجح جبر متوسط كما أن الجبر الطارىء بطريق

مخلوقة الارادة الجزئية كذلك والجبر المتوسط ما اختفى خلف الواسطة
لا سيما واسطة صالحة لستر الجبر بل تغييره كالاختيار والارادة ومع هذا فلا
فرق بينه وبين الجبر المحض من حيث أنه لا يكون إلا ما شاء الله والمقصود
من قولهم ان الجبر المتوسط ينتهي الى الجبر المحض بيان مساواتهما في القوة.
بقي أن مذهب الجبر المحض لا يكون حقاً ما دامت الوسائط ظاهرة
لا تنكر والجبرية من الفرق الضالة الا أنه ليس بحق أيضاً ما في بهجة الفتاوى
من الفتوى في تكفيرهم أما أولاً فلأن عدم تكفير الفرق الاسلامية في الكتب
الكلامية من مسائل المتن وإما ثانياً فتكفير الجبرية بعد ما صرح به العلماء
الثقات^(١) من رجوع مذهب الاشاعرة الذين هم أكثر أهل السنة الى الجبر

(١) قال في شرح المقاصد « لا خفاء في ان حصول المشقة والداعية التي يجب معها الفعل
والترك ليس بمشقة واختيار ما واليه الاشارة بقوله تعالى : (وما تشاءون الا أن يشاء
الله) وقوله (قل كل من عند الله) ولذا ذهب المحققون الى أن المال هو الجبر وان
كان في المال الاختيار وان الانسان مضطر في صورة مختار انتهى . وقال في موضع
آخر ونحن نقول الحق ما قاله بعض أئمة الدين انه لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين
أمرين وذلك لان المبادئ القريبة على قدرته واختياره والمبادئ البعيدة على عجزه
واضطرابه فان الانسان مضطر في صورة مختار كالقلم في يد الكاتب والوند في شق
الحائط وفي كلام العقلاء قال الحائط للوند لم تشقني قال - ل من يدقني انتهى ولا يخفى ان
نهاية كلام شارح المقاصد مفصّل عن الجبر المحض وقال الفاضل الكليني في تعليقه له على
الحواشي السليكوية على الحاشية الحياية قوله فاذا رجعت ارادة العبد أقول يرى من
ظاهره ان هذا الترجيح وصرف الآلات من العبد وليس ذلك ما هو المشهور من مذهب
الاشعري ولذا قالوا ان مذهبه مؤد الى الجبر المحض وذهب الى الاقطار المثل السائر من
أنه اختفى من كسب الاشعري انتهى وقال في تعليقه أخرى على تلك الحواشي قوله قلت
ذلك الترجيح من مقتضيات الارادة على ما بين في موضعه من ان الارادة صفة من شأنها
ترجيح أحد المتساويين أقول اذا كان ترجيح جانب واحد من لوازم الارادة المخلوقة
فالجبر لازم لا محالة اللهم الا ان يسمى مجرد مسبوقية الفعل بالارادة الجزئية كسبا عند
الاشعري كما أشار اليه الحق الدواني في شرح العقائد ولا يخفى أنه جبر محض انتهى وقال
هذا الفاضل أعني الكليني فيما علقه على قول الحق الدواني في شرح العقائد العنصرية
والدليل على أن الحسن والقبح ليسا عقليين ان العبد غير مستقل بإيجاد فعله : الصواب أن

وصرح المحققون بأن المآل هو الجبر، يكون بمثابة تكفير الأشاعرة وهم جمهور أهل السنة لآلحادهم مع الجبرية في المآل والمعنى اعني ان تكفيرهم يُستبعد بهذا الحد نعم ان جمع الى عقيدة الجبر عدم مسئولية العباد عن أفعالهم فاني أيضاً أ كفر هذا الاعتقاد وسيجيئ مبحث المسئولية .

علماء الشيعة يؤازرون المعتزلة

وما نقله علماء الشيعة المنتقنين مع المعتزلة في مسألة أفعال العباد عن علي رضي الله عنه أنه قال (ان الله أمر بخيراً ونهى عن خيراً لم يُعصَ مغلوباً ولم يُطع مكرهاً) فان صحت نسبته اليه قلنا قائلين أيضاً بكون العباد الذين يؤثر الله في اراداتهم بطريق الترغيب لا الترهيب ، مكرهين في أفعالهم فالإنسان لا يفعل ما فعله مكرهاً بل يفعله شائياً وراغباً ولكن من يرغب فيه ؟ ومن يميل بعض الناس الى الخيز و بعضهم الى الشر ؟ فالله تعالى لم يقصر عباده المطيعين على الطاعة ولم يُطع مكرهاً كما قال مولانا علي لأن المطاعية المجبرة شأن العاجزين عن أن يطاعوا بطيب الانفس من المطيعين وقد ذكرنا فيما سبق ان الله قادر على أن يجعل عباده شائين ماشاء بأن يحكم على قلوبهم ويقلبها كما يشاء .

يقول ان العبد مجبور في فعله كما في المواقف والمقاصد لان مذكرة من عدم استقلال العبد وكون فعله مخلوق الله تعالى لا ينافي مدخلة العبد في فعله بحيث يمدح او يذم ويترب عليه بتلك المدخلة استحقاق الثواب والعقاب كما ذهب اليه الماتريدية ويمكن دفعه بان عدم استقلال العبد كناية عن كونه مجبوراً انتهى ولا يخفى ما للفاضل السكندري في النقلين الاخيرين من تصوير مذهب الاشعري في صورة غير معقولة وهذا الكتاب مشحون بالجواب عليه والمقصود من هذه القول اثبات كون مذهب غير بعيد عن مذهب الجبر لا المقام عنه هل يسم من يدعي بان مذهب الجبر كفر ان يحكم بكفر امام أهل السنة أعني الاشعري ويكفر صاحبي المواقف والمقاصد وليس له أن يقول ان مذهبهم غير الجبر مع تصريحهم بلفظ الجبر وقد علمت استعمال الامام الرازي في تفسيره هذا التعبير عند المقام عن مذهب .

وقوله (لم يُعص مغلوباً) بالنظر الى عدم مؤيداً لمذهب المعتزلة الداهيين الى توحيد متعلق الامر والارادة ، أريد به اثبات أن ارادة الله لا تتعلق بالمعصية التي لم يأمر بها استدلالاته لو اقترنت بمعصية العاصي بإرادة الله لزم أن يكون قد أراد خلاف أمره ومرضاته ولزم أن يكون مغلوباً أمام العاصي مع أنه ان صح هذا الاستدلال لزم أن تدل المعاصي التي تصدر من الناس في مذهب المعتزلة مخالفة لأمر الله وأرادته معاً ، على زيادة المغلوبة تعالى الله عن كل ذلك علواً كبيراً . اعني ان قول الامام (لم يعص مغلوباً) لا يؤيد مذهب المعتزلة بل يخالفه ويزيد في المخالفة على المعنى الذي فهمه علماء الشيعة منه ضد مذهب الاشاعرة فالأولى أن يُتلقى قول الامام (لم يُطع مكرهاً ولم يُعص مغلوباً) من قبيل (لا جبر ولا تفويض ...) على أن يكون شرطه نافية للجبر وشرطه نافية للاعتزال ويحمل على مؤدى (أمر بين أمرين) .

أما قوله (أمر نخبيراً) فبناء على اجتماع الامر الذي يفيد الوجوب مع التخيير كان معناه انه أمر مع عدم سلب العباد اختيارهم وكونهم مختارين في أفعالهم . لم عندنا أيضاً وان كنا معترفين من ناحية أخرى بكونهم مضطرين في اختيارهم . لكنه لا يخل بكون أفعالهم اختيارية لان الانسان المختار في أفعاله يكون غير مختار طبعاً في اختياره ولو كان مختاراً فيه أيضاً لزم التسلسل وضغوة القول ان الانسان مختار بحد ما يلزم المختار أن يكون كذلك ، يفعل ما يفعله راعياً فيه ومستعملاً اختياره وكون الله مرغبه وجاعله يشاء ما شاء لا يخل باختياره ومختار يته . فان قلتم قليلاً بدون أن يجعله الله شائياً قلنا لا يستطيعه لان مشيئة الانسان تحتاج الى داعية ومرجح ولا شك في أن إيجاد الداعية ليس بيده ولو كان بيده لما كانت الداعية داعية ولما

كانت ارادته تابعة لها بل تكون هي تابعة لارادته وأيضاً تردده بين الدواعي وانفساخ عزائم بعد استقرارها يدلان دلالة واضحة على أن إجماد الداعية ليس بيده فثبت أن مشيئته تقع بجعله شائئياً وهو غير مضاد لأرادته واختياره وإنما هو شيء تتطلبه ارادته طبعاً فالإنسان في منهجنا مختار بتام معنى الاختيار ولا يجوز أن يظن - بالنظر الى عبارة (مضطر في صورة مختار) - أن اختيار الإنسان لفظ لاحقيقة له بل المراد أنه مضطر من حيث المعنى والمآل ومع ذلك فهو مختار حقيقة ليس في موقفه ما ينافي قاعدة الاختيار والاختيار الصوري ليس بمعنى الاختيار غير الحقيقي فالصورة هنا في مقابلة المعنى والمآل لا في مقابلة الحقيقة فحقيقة الجبر هنا أن لا يكون ما شاء الله ويكون العبد لا يشاء إلا ما شاء الله من غير إكراهه عليه لأن الإكراه إنما يتصور إذا كان الله يشاء شيئاً ويشاء العبد خلافه ثم تغلب مشيئة الله على مشيئة العبد لكن العبد يشاء شيئاً ويفعل بمشيئته ومحبه ولا يكون ما شاءه إلا ما شاء الله. يكون الله موجبه مشيئته ومحبه نحوه فالعبد مختار في أن يفعل ما يشاء ومجبور على مشيئة ما يشاؤه وجبر الإنسان على مشيئة ما يشاؤه ويحبه ليس من الجبر في شيء.

ويروى عن الإمام نقول آخر مقابل النقل السابق الذي روى عنه على ظن أنه مصادم لعقيدة القضاء والقدر ومؤيد لآراء أهل الاعتزال، مثل قوله المشهور (عرفت الله بفسخ العزائم) وهو شهادة ظاهرة منه بالقضاء والقدر حيث يلفت الانتظار الى أن الإنسان كثيراً ما يعزم على أمر ويستعد لأجرائه ثم يعدل عنه بما سنع له فمن أين يأتيه الرأى الأخير ومن يلممه ذلك ؟ فهو لا يأتي بنفسه طبعاً ولو قلنا أن الإنسان يرغب فيه فيأتي به فما هو كذلك

وايس هو معلوما له عند عزيمته الاولى ولم يعلمه أحد من الناس بعد ذلك
وقال كرم الله وجهه لمن قال « أنى أملك الخير والشر » (تملكها مع الله أو
بدون الله فان قلت مع الله فقد ادعيت أنك شريك الله وان قلت أملكها
بدون الله فقد ادعيت أنك الله) فتأب الرجل على يديه وقد صبح عنه أنه
خطب الناس على منبر الكوفة فقال : ليس منا من لم يؤمن بالقدر خيره
وشره (كذا فى شرح المقاصد .

قول الصاحب فى نصره الاعتزال

أما قول الوزير والاديب الشهير الصاحب بن عباد الذى جمع الرفض
والاعتزال ونشأ فى تربية أبى هاشم الجبائى، فى تنفيذ ما يناقى مذهب المعتزلة
على الدرجات من مذاهب الجبر المحض والمتوسط :
« كيف يأمر بالإيمان ولم يرده وينهى عن الكفر وأراده ويعاقب على
الباطل ويقدره وكيف يصرف عن الإيمان ثم يقول (أنى يصرفون)
ويخلق الآفك ثم يقول (أنى يؤفكون) وأنشأ فيهم الكفر ثم يقول (كيف
تكفرون) وخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم قال (لم تلبسون الحق بالباطل)
وصدم عن السبيل ثم يقول (لم تصدون عن سبيل الله) وحال بينهم وبين
الإيمان ثم يقول (وماذا عليهم لو آمنوا) وذهب بهم عن الرشده ثم قال
(فأين تذهبون) وأضلهم عن الدين ثم قال (فما لهم عن التذكرة معرضين)
فجوابه على ما أشار اليه العلامة التفتازانى فى شرح المقاصد أنه لا مانع
للإنسان يمنعه فى الظاهر عما أمر الله به من الإيمان والطاعة أما الموانع التى
ذكر نادى فموانع خفية لا تدركها عقول علماء المعتزلة فضلا عن العامة ولا تعد
اعذاراً للعباد فكل أحد يعلم نفسه قاعلا مختاراً وعلمه هذا مطابق للواقع

وقد بينا فيما سبق أن الجبر المعنوي المستنبط من مسألة القضاء والقدر لا يضاد الاختيار ولا ينافيه فبناء عليه نحكم بأن كل أحد مسئول عما فعله مسئول في الدنيا والآخرة ولو تأسست دولة من أمة معتنقة لمذهب الجبر لكانت لها أيضاً محاكم تعاقب على الجرائم والتدقيقات الفلسفية التي تدل على أن أفعال العباد تجري في قبضة قدرة الله وإرادته - والتي يعترف بها المعتزلة أنفسهم في قولهم بالاحتياج إلى الداعية فيكون اعتراض صاحب على غيرهم مشترك الالتزام - لكون تلك التدقيقات دالة في الوقت نفسه على اشتراك إرادات العباد واختياراتهم في ذلك الجريان وعدم تعطيلها عن وظائفها ؛ لأنخل بنظم الدنيا والآخرة وقوانينها والعقل الذي يعلم أن تلك النظم والقوانين نفسها أيضاً في قبضة قدرة الله وإرادته يرى كل ذلك في كمال الانتظام والاتزان ولسنا عبثاً وجدنا في الفقرة الأخيرة من الحديث النبوي الذي يفيد أن فريقاً من الناس خلقوا للجنة وفريقاً آخر للنار فليل فلماذا العمل فقال ﷺ (لما ألقى القدر) ، قوة و بلاغة تحمل مسألة القضاء والقدر من أساسها وقد سبق الحديث بنصه .

مسئولية العباد عن أعمالهم

طائفة الجبرية المعدودة من الفرق الضالة الإسلامية كما يُردّ منهم عند العقل لقولهم بعدم وجود القدرة والإرادة في الإنسان ، فإن جُمع إلى ذلك عدم مسئوليته يكون مردوداً عند الشرع أيضاً بل يليق بالاكفر لمخالفة نص القرآن لكن الجبر الذي دافعنا عنه في هذا الكتاب مشروط بالمحافظة على أساس المسئولية التي هي عبارة عن لياقة الإنسان بما يلقاه في الدنيا

والآخرة من جزاء عمله .

فان قيل كيف تجتمع المسئولية مع المجبورية وهل لا يلزم أن يكونه
المجبور على شيء غير مسئول عنه قلنا نحن لانعلم هذا اللازوم لأن قولنا
بكون الانسان لا يملك لنفسه نفعاً ولا ضرراً ولا خيراً ولا شراً ويكون مع
ذلك مسئولاً عند الله وعند بني نوعه ، لم يصدر منا بدافع الهوى وانما قلنا
بكل الامرين نفعاً بدافع الأدلة العقلية والنقلية خلاصة منهجنا في هذه الآية
الكريمة : (ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدي
من يشاء ولنسالن عما كنتم تعملون) فنحن نقول مع نص القرآن ان الله
يضل من يشاء ويهدي من يشاء فغير كل انسان وشره منوطان بمشيئة الله
وليس بيده شيء ومع هذا فهو مسئول عن عمله ولم يكن الله ليظلمه في تحميل
هذه المسئولية وكيف نعرز الظلم الى الله مع كوننا نحن لا نتردد في مجازاتهم
في الدنيا على حسب أعمالهم أعني ان حكمنا بتزيه الله الذي يجزي الناس
على حسب أعمالهم ، عن أن يظلمهم طبعي جداً لانا نجد كونهم مسئولين
عن أعمالهم ومجزيين بها حقاً في أنفسنا أيضاً وان احتكموا اليها في الدنيا لم
نتردد في مجازاتهم بأعمالهم .

فقد رأيت أن المجبورية والمسئولية اللتين جمعناهما في منهجنا مجتمعتان
في الآية فهي تنطق بأن الله يضل من يشاء ويهدي من يشاء ومع ذلك فالعباد
الذين يضل بعضهم بمشيئة الله ويهدي بعضهم بمشيئته مسئولون عما كانوا
يعملون ، تنطق هذين الأمرين بصراحة لا تقبل التأويل فلا يقال اذن
كيف يكون كذلك وكنتك معا ولا يلزم أن لا يقع اجتماع الأمرين لكون
عقلك يأبى جمعهما ثم ان قولنا باجتماع المجبورية والمسئولية لم يكن بمجرد

احترام منانصر القرآن بل لان الحال كذلك في نفس الامر أيضاً فاذا أنعمت
الفكر تصلون الى أن حركات الانسان تديرها قوة سامية وقد أوضحناه فيما
سبق بما لا مزيد عليه ومع هذا فانكم عند أول ما تراجعون أنفسكم تشهدون
ان كلامكم فاعل مختار حقيق أن يكون مسئولاً عما يفعل وترون قوانين
الدنيا تعامل الناس معاملة المسئول فتجدونه طبيعياً جداً ولا ترتابون في
وجود أناس تقاصرت عنهم برائن القوانين في الدنيا واستحقوا بمقوبات
الآخرة الأبدية فثبت ان كون العباد مجبورين وعدم كونهم معذورين كلاهما
حق وواقع وقد صرح في معتبرات الكتيب الكلامية مثل المواقف والمقاصد
بأن المعول عليه في مسألة أفعال العباد هي الأدلة العقلية لكون الأدلة النقلية
متعارضة والحال ان الأدلة العقلية أيضاً متعارضة فيها وكيف يمكن القول
بتعارض الأدلة النقلية لو لم تتعارض الأدلة العقلية والدليل النقل في الاسلام
لا يتمشى على خلاف العقل^(١) فأصحاب تلك الكتيب - نظرا الى ترجيح
مذهب الاشاعرة فيها - ان أرادوا أن يقولوا بأن طريق العقل يوصل الى
الجبر فهل قدرة الانسان واختياره اللذان يجدهما في نفسه ويدركهما بالبداهة
خارجان عن طريق العقل وما في المواقف من ان دعوى البداهة لا يستمع لها
في محل النزاع لاسباب مسألة أفعال العباد التي طال النزاع فيها بين عقلاء العالم
واشتهر واشتد حتى وصل صعبه الى العيوق فقيه ان الاختلاف بين العقلاء
والعلماء الحاصل في نتيجة التدقيق والتنقيب الفكري لا ينافي بداهة الامر

(١) وهذا التمازض في كل من أدلة النقل بعضها مع بعض وأدلة العقل بعضها مع
بعض هو الموافق لمعرض هذه المسألة التي لا مثيل لها بين المسائل وهكذا ينبغي أن
يكون ما يقال عنه انصر من أمر الله مخزون عن عقول البشر . فانلم هذا ولا تنتر بقول
الشيخ محي الدين بن عربي في الفصوص ان مسألة القدر ماضيات الا لشدة ظهورها

التي يجدها كل أحد عند أول مراجعة نفسه ومما يؤيده ان الحكم بمسئولية الانسان عما فعله أمر غريزي مركز في النفوس كما قلنا انه لو تأسست دولة في أمة تعتقد الجبر لكانت لها محاكم عدلية تعاقب على الجرائم ولو صفت الجبري لرأى حقاً له في القيام الى الانتقام وما هذا الاعتراف منه بقدرة الانسان واختياره اللذين يدركهما ببداهة عقله بالرغم من عقيدته ومذهبه ومثله ما قالت الاشاعرة المنحازون الى الجبرية ان الانسان مضطر في صورة مختار وماذا الاختيار الصوري الذي لا يستطيعون انكاره لو لم يجدوه في نفوسهم ويحسوه ببداهة عقولهم وقد سبق في أوائل الكتاب ان الاشاعرة يسلّمون للمعتزلة ببداهة قدرة الانسان ولا يسلّمون ببداهة تأثيرها وفضلها عن الحرية والمختارية اللتين يجدهما الانسان في نفسه قبل لا يدل العقل على الاختيار من طريق النظر في انه لو كان العبد مجبوراً لزم أن يكون أمر الشرع ونهيه ووعدده ووعيده عبثاً كما قالت المعتزلة وان كان قد أجيب عن هذا الاعتراض في الكتب الكلامية بأن فائدة تلك الامور كونها داعية الى الطاعة بين الدواعي المختلفة التي يبني الانسان أفعاله عليها فيضل من يضل بينها ويهتدي من يهتدي .

وصفة القول ان الموقف الذي يراه الانسان لنفسه ويحس به بالبداهة هو مختارته وليس لأحد بهذا الاحساس كلام على كونه في موقع المسئولية فهذا الحال الذي يشترك فيه كل أحد وكل ذي مذهب وعقيدة ، كاف في صحة كون الانسان مكافئاً بتكاليف دنيوية وأخروية ونصوص القرآن مثل قوله تعالى (وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون) وستردون الى عالم الغيب والشهادة فينبشكم بما كنتم تعملون) وقوله (لنل هذا فليعمل

العاملون) ، (فتم أجر العاملين) ، (من عمل صالحا من ذكرا أو أنثى وهو مؤمن فلنحيينه حياة طيبة ولنجزينهم أجرهم ..) ، (ووجدوا ما عملوا حاضرا) ، (ووفيت كل نفس ما عملت) ، (سيجزون ما كانوا يعملون) ، (فأصابهم سيئات ما عملوا) ، (وان ليس للانسان إلا ما سعى وان سعيه سوف يرى ثم يُجزاء الجزاء الأوفى) تفيد قطعا أنه مكلف بأعمال ومجزي بعمله في الدنيا والآخرة .

أما الآيات التي ذكرناها من قبل مؤيدات لمذهب الاشاعرة والتي يطول تكرارها هنا ولا نرضى أن يكون القارى قد نسبها في مقابلة هذه الآيات ، وأما أن أحدها إذا قل فعلا فإذا يذكر حتى يفعل ومم يسمح له ذلك الفكر ولماذا تحركك السانحة نفسها ولا تحركنى ؟ فتقرب من النظر في هذه النقاط وفي تلك الآيات يظهر من تحتها الجبر الذي يغلب المختارية إلا أنه مما كان غالبا فلما ان هذا الجانب خفى وجانب المختارية ظاهر ، فلا يخل بمكلفية الانسان الذي علاقته بالاحوال الظاهرة أكثر وأقوى ويبقى نظم الدنيا والآخرة وقوانينها محفوظة والتدقيق العلمي الذي يرى أن كل شيء في الكون من الله يعقب واديه الخالص به مع الآيات التي تؤيده جنبا لجنب . وأيضاً ان الجبر الذي فسرناه بمعنى كون الانسان يتابع مشيئة الله ولا يخالفها مطلقا فهو من حيث كونه جبراً معنوياً وعدم مشابهته الجبر المتعارف الذي هو معنى الاكراه ، لا يمنع مختارية العباد وتصح معه مسئوليتهم فإذا كانت ارادة الله تُميل ارادة البشر الى متعلقها من غير تضيق وإرهاق بل بطريق الاقتناع والأرضاء به وتزيينه له وتوجيهه اليه وكان الانسان يعمل على وفق ارادته وقناعته فليس هناك جبر ولا يخلص عن المسئولية فلو قال فاعل

فعل لم يكرهوني على ما فعلت بل أمالوني اليه بالاقناع والارضاء ، لا يدفع به المسئولية عن نفسه لكونه فعله باختياره مع أن اقناع انسان لانسان قد يكون ممزوجاً باغفاله واخفاء تبعه الفعل الذي يحرضه عليه منه لكن الله تعالى الذي يميل ارادات عباده على جهات مختلفة بما يلقيه الى قلوبهم من سوانح الافكار لما كان قد فرق بين طرق الطاعات والمعاصي بشرائعه المنزلة على رسله وبين منافع هذه ومضار تلك كان تأثيره في اراداتهم خالياً عن شائبة الاغفال كما خلا عن شائبة الاكراه والارهاق ولو كان في هذا التأثير إرهاباً لتعارض مع ارادة البشر والخال أن ارادة الله تجري أحكامها في ارادة البشر باتفاق بينهما دائماً ولا تتعارضان أصلاً كما ذكرنا من قبل ثم ان الاقناع على الفعل لا يكون معذرة للفاعل وان تضمن الاغفال وان كان اقناع الله تعالى من حيث كونه مؤثراً قطعاً يتحد مع الجبر في المعنى والمآل لأن عدم تعارضه مع ارادة الانسان يبعده عن ماهية الجبر معها كان مؤثراً ويصح ائتلاف هذا النوع من الجبر مع مختارية الانسان ومسئوليته .

بقي أنه لا يقال إمالة إرادة العبد من الله ولو بالارضاء اكراه كما يقال أمر الملك اكراه فيخل بالمختارية لانا وان سلمنا نظراً الى كون ارادة الله نافذة قطعاً ان هناك جبراً معنوياً ومن جرائه اخترنا مذهب الأشاعرة على مذهب الماريدية، لكن النقطة التي تجدر بالامعان عدم كون هذا الجبر منافياً للاختيار ولو تنافيا لتعارض جبر المجبر مع إرادة المجبور ومن هذا التعارض يعرف الجبر الحقيقي الذي يخل بالمختارية ففي أمر الملك لما كان هذا التعارض محسوساً صح عدم اكرها لان من يطيعه بطيعه طوعاً أو كرها بملاحظة أنه أمر الملك حتى انه ان وافق مشتهاه فلا يكون هو أيضاً اكرهاً أما سيطرة ارادة الله على

ارادات العباد فانهم عند مطاوعتها لا يشعرون بأنها من الله بل يطاوعونها في سيق أنهم يقضون حاجات أنفسهم ومشتبهاتها أعني ان حاكية ارادة الله خفية بحيث لا يحس بها المحكوم وعليها ستارتان تخفياتها أولاها أن الانسان الذي يفعل ما فعله بما منح لقلبه من داعية ومرجح لا يفعله بقصد الاتباع لمشيئة الله الذي خلق الداعية والمرجح في قلبه بل يفعله اتباعاً لمنفعته ومصلحته ولو كان رجل درس مسألة أفعال العباد وعلم بحجى ما جاء الى قلبه من الداعية من عند الله بالتعلم فهو لا يعلم الى حين وقوع الفعل أيهما يغلب الآخر من داعيتي الفعل والترك أعني لا يعلم الى ذلك الحين كون ارادة الله متوجهة الى أى جهتين قرأني أن لا يفعله بيده الى أن يفعله دليل على أن كون أى من الطرفين مراد الله غير معلوم للانسان وإنما بعد وقوع الفعل يتعين ان ارادة الله متعلقة بذلك الجانب ونقول تطبيقاً لهذا المثال السابق لو ورد الى أحد امر من الملك في مسألة ولم يصريح بأنه من الملك بل لم يعين أيهما مطلوب الأمر من طرفي الفعل والترك فهل له اذا فعل الفعل أو ترك حق أن يقول : « امتثلت أمر الملك فلا أقبل المسؤولية » وكما كان في هذا المثال فالله الذي شغل قلب عبده بمسألة مع كونه لم يذكره بأنه شاغله ، ما أبان وجهة ارادته فيها الى نتيجة الامر ولهذا فالانسان ان فعل فعلاً يتعلق بتلك المسألة أو ترك الفعل فاعمالاً يفعل أو يترك بملاحظة الاتباع لمشتهاء فحسب فليس له أن يقول « انى نفنت الارادة الالهية وأنا معذور » لانه لا يدري قبل وقوع الفعل الى أى جهة تتعلق ارادة الله حتى يكون له حق أن يقول : « لتنفيذها فعلت كذا »

أكرر تأكدي بأن الانسان معاً كانت عقيدته في مسألة أفعال العباد

بدافع العقل والنقل فليس له أن يرى نفسه خارجاً عن دائرة المكلفية والمسئولية ولا تصدر دعوى سقوط التكليف حتى من أهل الجبر المحض ولم تصدر والا لما كانت الجبرية معدودة من الفرق الإسلامية ولم يجتذب علماء الكلام اكفارهم^(١)

فإن قيل كيف يعقل القول بتحميل المسئولية على الإنسان مع القول بالجبر وإن كان معنوياً وهل الأمر أن يقبلان التأليف قلت آمل أنى وفقت محمد لا يستهان به إلى التأليف بين هذين الأمرين - المرئيين متعارضين - بالإيضاحات السابقة إما الفات أو كادت فإن لم أولت تماماً فالذهب لبيان القاصر أولفهم القارىء والذى لا شك فيه قطعاً أن كون كل شيء من الله وكون العباد مسئولين عن أعمالهم كل منهما حق على حدته وقد أثبتناه في هذا الكتاب فإن بقيت شبهة في اقتلافه فيجب دفعها بالتأمل في أن كلاماً من الحقيقتين لا بد أن تأتلفا ومع ذلك فأنى على ثقة بأن هذا الكتاب مضعف مثل تلك الشبهات جداً أن لم يكن مزيلها عن آخرها ومسلكتنا فيه بعد الاقتناع بأن كل شيء من الله وإن الإنسان في موقع المسئولية، الاجتهاد في ترويض العقل لنقطة التأليف بين الأمرين أو الاعتراف بعجز إدراك البشر عندها والتمثيل بقول الشاعر التركي :

بر كيمه دكل مير قدر دن آ كاه

لا حول ولا قوة إلا بالله

معناه : ما من أحد أطلع على سر القدر وما دراه فلا حول ولا قوة.

(١) قال الدقق الدواني في شرح العقائد المضدية على الإمام أبو القاسم الأنصارى من أفضل تلامذة إمام الحرمين عن تكفير المعتزلة فقال لا يجوز لأنهم تزهد عما يشبه الظلم والقبح وما لا يليق بالحكمة ومثل عن أهل الجبر فقال لا يجوز تكفيرهم لأنهم عظموه حتى لا يكون لغيره تأثير وإيجاد .

الا بالله ، وهو الأوفق بالعقل والنقل والاشبه بالاحتياط أما العدول عن هذه الطريقة الوسطى بانكار سلطة الله على أفعال العباد لتوطين العقل على مسئوليتهم عنها فيكون تضحية باحدى الحقيقتين لتأييد الاخرى وفيها خطأ على وعجز أشد خطراً من الاعتراف بكلتا الحقيقتين ثم اظهار المعجز عن التأليف بينهما

ففي مسألة القضاء والقدر أمران وثالث هو التوفيق بينهما فالاول عموم سلطة الله على جميع ما كان وما يكون واحاطة ارادته به فلا يقع في الكون إلا ما يشاء ، والثاني كون العباد — الذين لا يخرجون هم وأفعالهم عن سلطة ارادة الله بحكم القضية الاولى — مكلفين بالشرائع ومسؤولين عن أعمالهم ، والثالث أى التوفيق بين القضيتين يُرى في غاية الاشكال وروح مسألة القضاء والقدر في هذا التوفيق فان لم يتأت الجمع بين القضيتين في العقل يلزم الجمع بينهما في الاعتقاد ولذا صارت هذه المسألة أشد المسائل اشكالا واعضالا وقد قلنا من قبل ان أى مذهب ينبى عن بساطة الأمر ويسهله على الفهم فهو أبعد عن الحقيقة لعدم تناسبه مع طبيعة المسألة واعتبرنا ككون كسب الاشعري يضرب به المثل في الخفاء مزية لمذهبه بالرغم من الذين عابوه به فهو براعى حق القضية الاولى ويقول بأحاطة ارادة الله حتى لا يخرج عنها أفعال العباد وارايتهم الكلية والجزئية ويراعى القضية الثانية لقوله باختيارهم في أفعالهم أما كون اختيارهم حاصلاً بخلق الله وارايتهم وعدم كونهم مختارين في هذا الاختيار وكون كسبهم بهذا السبب مضروباً به المثل في الخفاء فكله مما تقتضيه القضية الاولى المسئلة وصعوبة توفيقها مع القضية الثانية ولاذنب للاشعري فيه ، ومنهنا عبارة عن الاعتصام التام بالقضيتين كليهما ثم

الاجتهاد في التأليف بينهما بقدر الطاقة فان عنتنا فيه فهو مقتضى الحال
والشيخ المغفور له محمد عبده الذي شدد الملام على الاشاعرة اعترف بصعوبة
التأليف بين القضيتين بل استسلم لليأس منه حيث قال : « أما البحث فيما
وراء ذلك من التوفيق بين ما قام عليه الدليل من احاطة علم الله وارادته وبين
ما نشهد به البدهة من عمل المختار فيما وقع عليه الاختيار فهو من طلب سر
القدر الذي نهينا عن الخوض فيه واشتغال بما لا تكاد تصل العقول اليه »
ونقطة التوفيق هذه التي فيها سر القدر والتي من غموضها لزم غموض اقرب
المذاهب الى الحق في مسألة أفعال العباد ، إنما يُنمى عن الخوض فيها حفظاً
لحق القضيتين معاً وخوفاً أن يكون التوفيق لصعوبة أمره سبباً للإخلال
بأحدهما لكن الشيخ محمد عبده نفسه أخسل بحق القضية الأولى وغلب
القضية الثانية عليها حيث مال الى مذهب الاعتزال فوقع في محذور الخوض
في معضلة التوفيق من غير وقوع في الخوض نفسه أو وقع في الخوض من
غير شعور من نفسه

ولئن عجزنا نحن عن التأليف بين كون العباد في أفهام مجبورين على
اتباع مشيئة الله وبين كونهم مكافئين ومسؤولين المستلزم لكونهم مختارين
قاله غير عاجز عنه فما دام يقول وقوله الحق وله الملك : (قل كل من عند
الله) و (قل ان الأمر كله لله) و (وما تشاءون إلا ان يشاء الله) ويقول
أيضاً (ولنسألن عما كنتم تعملون) فلماذا لا يكون كلاهما حقاً بل فانهما فقط
أى كونهم مسئولين بحجة أن عقولنا القاصرة لا تؤلف بينهما ؟ فأولاً أن كليهما
أخبر بهما الخبر الصادق بصراحة مؤكدة لا تقبل التأويل وثانياً أن الانسب
باحاطة ملكوت الله بالكائنات وأكليتها كون ارادته فحسب حاكمة في ملكه

كما أخبر به في كتابه ومهما أعطى عباده الارادة فلا ينبغي أن تكون ارادته تابعة لارادته بل تكون ارادتهم تابعة لارادته أى ينبغي أن لا يكون الانسان حبله على غاربه الى يوم يُسأل لان المالك الذى لا يقبل الشركة فى ملكه لا يتنازل عن التصرف فيه الى غيره ولو وقتياً وهو محل بكونه مهيماً عليه^(١) فليُعْطَ الانسان الارادة ليفعل هو بهذه الارادة ما يشاء الى يوم الحساب ولتكن ارادة الله تابعة لارادته فهذا التفويض وان كان من الله وبإذن الله فهو كثير فى حق الانسان ومعناه انفكاك روابط حادثات كثيرة فى العالم عن الله إذ لا أهمية لارتباطها بالارادة الالهية التابعة فى جنب الارادة البشرية المتبوعة وان كان الله قد خلق نفس الانسان الذى تحكم ارادته فى الحوادث المذكورة لكونها متبوعة ، فما خلقه شريكاً له ولكون الاسلام قد أعار هذه النقطة عظيم اهتمامه وضع دستور (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) والعقل السليم يدركه بقدر ما أدرك موقف الانسان من المسئولية والمكافئة والحال أنه لو فرغ فى أفعال العباد الاختيارية كون ارادتهم الجزئية متبوعة والارادة الالهية تابعة لها كما هو مؤدى من مذهب الماتريدية لزم أن يصدق فى حق تلك الافعال « ما شاء الانسان كان وما لم يشأ لم يكن » وانتقض عموم قوله عليه السلام (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) والشيخ المغفور له محمد عبده وان أجاب فى رسالة التوحيد عما نسب الى المذهب القائل باستقلال العبد فى أفعاله التى تدخل تحت قدرته من الشرك الخفى ، بما يرجع الى أن ما جاء الاسلام بمحوه هو عقيدة الاشراك بالله تعالى فى الالهية ، لكن الاسلام

(١) ولذا روى عن النبي صلى الله عليه وسلم (القدر نظام التوحيد) وقال اهل الحق « لا جبر ولا تفويض... »

لا يرضى الاشرار في الخالقية والتصرف في الكائنات أيضا كما يشهد به قوله تعالى (الله خالق كل شيء) وقوله (والله خلقكم وما تعملون) و (هل من خالق غير الله) وقوله ^{تعالى} (ان الله خالق كل صانع وصنعة) والذين يعمدون أفعال العباد التي هي داخلة في الكائنات آثار ايجادهم يشركونهم بالله في كونه مكون الكائنات فقل ينكر الشيخ خطورة هذا الاشتراك الذي رده على كرم الله وجهه على من قال « انى املك الخير والشر » فقال املكه مع الله أم بدون الله فان قلت مع الله فقد ادعيت أنك شريك الله الى آخره ماسبق قلته عن شرح المقاصد ولا يخفى ان القائل بالنظر الى كونه من ذوى العقول لا يدعى أنه يملك الخير والشر كله بل ما يراه منهما داخلا تحت قدرته فهو يريد بالافعال الاختيارية أو كسبها المستتبع لها والمسألة مسألة القضاء والقدر فمع الاقتناع بأن الانسان يفعل ما يفعله باختياره لا يمكن أن لا يقتنع بأن كل ما يفعل يفعل بداعية فكر ومقصد تسنح للقلب وان ما يسنح لى لا يسنح لك أو لا يؤثر التأثير نفسه وان ما يكون سبباً لضلال زيد يؤيد هدى عمرو ولا يمكن مع كل هذا ومعاينته بالتجربة أن لا يحكم بوجود تأثير قوة خفية فيما فعل ييدى ويدك من الأفعال ولا يؤمن بأنه لا يجرى في الكون الاحكام مشيئة الله ويقال (وبالقدر خيره وشره من الله تعالى) اللهم الا أن يكون ذلك مقدرأ أيضا . يقول المعبرون لارادة الانسان فوق ما تستحقه من الاهمية تجاه ارادة الله مثل فضيلة الشيخ بخيت والشيخ المغفور له محمد عبده ان الله قد ناط المسببات بالاسباب وخلق الدنيا على ذلك النظام فالانسان مكلف بالتوصل الى الامور باسبابها مع انا لا نقول بأنه غير مكلف به الا انه اذا نقل الكلام من المسببات الى الاسباب والتوصل بها وانم النظر فيهما

يُرى انهما ليسا بيد الانسان بل تابعان لمشيئة الله والبيت التركي يقول :
 مراد ايديهما سبب بر آتمك كلرين يد تشبثني جست وجو ايدير اسباب
 ومعناه « ان الله اذا اراد مصلحة أحد فالاسباب تطلبه قبل أن يكون
 هو طالبها » وليبحث أولئك المشايخ عن أسباب وعن توصلات بها تعزب
 عن فحول ارادة الله وتأثيرها ويستقل بها العباد نعم في مقابلة ما ذكرنا من
 المستور الاسلامي أعني قول النبي عليه السلام (ما شاء الله كان وما لم يشأ
 لم يكن) وما يوازيه من نص القرآن مثل (قل ان الامر كله لله) و (قل
 كل من عند الله) نصوص أخر مثل قوله تعالى (وما أصابكم من مصيبة فبما
 كسبت أيديكم) ، (ظهر الفساد في البر والبحر بما كسبت أيدي الناس
 لينذقهم بعض الذي عملوا) ، (ولما أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها قلتم
 انى هذا قل هو من عند أنفسكم) فهذه الآيات تبليغنا كون مسئولية
 الانسان عن أعماله حقا ونحن نشهد بمراجعة أنفسنا ان الانسان في موقع
 المسئولية فضلا عن إيماننا به من حيث كونه مقتضى التبليغ الالهي الا اننا
 مع شهادتنا هذه وإيماننا ذاك اذا بحثنا واستقصينا في مبادئ أعمال الانسان
 المنبثقة عن نفسه ثبت انها أيضا من الله وهل ترى ان الله الذي ربط المسببات
 بالاسباب يترك التوصل بها لعباده أم انه الذي يهدي من يشاء منهم الى
 التوصل بالاسباب ويضل من يشاء عنه بل يجعل لسبب مسببات مختلفة
 بالنسبة الى أناس مختلفين أى لايسوى في حق كل أحد بعد التوصل بالسبب
 بين نتائجها .

ولنورد مثالا يتضح به كيف يكون سلطان القضاء والقدر على العباد في
 اختلاف تأثير سبب أو حادثة عند أناس مختلفين :

من المعلوم ان الملاحمة المصريين لما كبر في أعينهم رقى الفن والصناعة وزلزل عقولهم فلم يُبق فيها سلامة ولا رزاقه، صاروا يعظمون قدرة الانسان ويشكرون الله أو يزيدون في انكارهم ان كانوا غير مؤمنين به من قبل أما المؤمنون فيقولون ان كان عقل البشر له أهمية كثيرة ومقدرة خطيرة فهذه القوة البديعة التي تلد صناعات الدنيا وهذه الماكينة التي هي ملكة الماكينات وصانعتها لا يمكن أن تكون أثر التصادف الاعشى الذي يعبر عنه بالطبيعة بل يستنبطون من كل خطوة يخطوها عقل البشر الى الرقى دليلاً على وجود الذات الأجل الأعلى الذي لا ترى العقول الخلوقة إلا بنوره والإله بقدر ما تستمد منه والمؤمن يرى بنور الله ان من نعب عنه بالمخترع يفهم فقط أى يكشف من الكنوز التي أودعت في العالم ولم يعثر عليها ويأخذ كل ما يحتاج اليه في اكتشافه من الامور التي خلقها الله ووجدتها المكتشف حاضرة أمامه لا يخلق هو نفسه ذرة ولن يستطيع أن يخلقها أبداً وإنما يدرس الخلوقة فيزيد بالتدريج في اطلاعه على ما أودع خالقها في كل ذرة منها من الاسرار الدقيقة والخواص المحيرة للعقول فيجب على الانسان الضعيف كلما اكتشف عقله من دقيقة أن يفكر فيمن وهب له هذا العقل الذي لا يدرك حقيقته وان يخجل أمام عقله بله أن يطيش به اكتشافه فيجحد بواهيه ومهما اكتشف وتقدم فيه فاكتشافه محصور في هذه الكرة الصغيرة لا يصل الى واحد من ألف بل مليون بل مليار من خزائن الكائنات فينبغي له أن يزداد تصافراً كلما ازدادت اكتشافاته أمام عظمة قدرة الله الذي خلق نفس المكتشف وعقله وخلق كل شيء ومما يجب التنبيه له أن تقدم البشر في الاكتشافات والصناعات لا يوصلهم الى ما هو مطلوبهم من السعادة المطلقة لأن نيابة الماكينات عن

مساعى العمال من الانسان والحيوان تسلزم عطالتهم والاستغناء عنهم فتضرم في حين انها تنفعهم وتنجيهم من المشاق ألا ترى ان الازمة الاقتصادية عمت وتفاقت وأعجزت عقلاء العالم عن معالجتها وهددت كل امة بجماعة جيوش العاطلين في العصر الاخير المتقدم على قبله في أنواع الصناعة والاكتشاف وأصبحت أدوات الحرب الراقية آفة ووبالا على أمن الدنيا وهذا من حكمة الله التي تعلم الانسان عجزه في قدرته وفقره في ثروته وجهله في علمه وخوفه في أمته

فثبتت هذه الرؤية من المؤمن أن المكتشفات العلمية الراقية التي تُخرج عقول بعض الناس من رؤسهم وتسوق أصحابها الى أضاليل الإلحاد تقوى ايمان أناس آخرين وتزيد هدى على هدام ومن العجب أنه يكون المكتشفون في الاكثر من الغربيين ويكون الذين يضلون بمجاهمهم هم سفهاء الشرق ، وظنى قوى بأن هؤلاء المكتشفين الكبار ما داموا متقدمين في صناعتهم سيقدرون عظمة قدرة الله حق قدرها من يوم الى يوم فيؤمنون به ان لم يؤمنوا قبل ذلك فان لم يؤمنوا بعده على فرض المحال وأصروا على جحودهم فغفلة الذين ملكوا أذهاناً تنقد ذكاء وبلغوا هذا المبلغ من اكتشاف الحقائق، عن أعظم حقيقة وأجلاها أو بالاحرى أن يبنى طرف الحقيقة الآخر بالرغم من وضوحه مغطى من صاحب الحقيقة على الذين انكشف لهم أحد طرفيها بحيث لا يتناسب هذا مع ذاك إلا على مصداق قوله تعالى (وان من شئ إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم) ، تدل على نقصان كمال البشر وكمال قدرة الخالق . فاني أفهم هكذا وأفكر كذلك وآخر يفكر بخلافه وما هو إلا تبجلى واحد من الفروق التي وضعها بيني وبينه من خلقتي وخلقه .

مذهب امام الحرمين

لامام الحرمين مذهب في أفعال العباد وعدنا في مقدمة الكتاب أن ننظر فيه وتنقل قوله عنه المنقول في (شفاء العليل) بنصه الطويل ولم نذكره عند ذكر المذاهب لاقتصارنا الكلام عنده على المذاهب المشهورة عند المتكلمين المعارضا من جمهورهم قسط كبير من الاهتمام والسبب نفسه لم نذكر مذهب الاستاذ أبي اسحق الاسفرائيني ومذهب امام الحرمين على جلالته ليس بأجدر منه بالذكر والنقاش لكونه غير مفترق عن مذهب المعتزلة كما اعترف به أصحابه^(١)

ولولا ان الشيخ محمد عبده توكأ عليه في مذهب ولولا ان العلامة ابن قيم الجوزية قال عنه انه اقرب الى الحق مما ذهب اليه الاشعري وابن الباقلاني ولولا ان بعض العلماء أولع به وحاول ترويضه في هذا العصر الذي راج فيه الميل الى مذهب المعتزلة لاسيما ما يقرب منه في المعنى ويبعد عنه في اللفظ والاسم، لما ذكرته وما وضعته موضع النقد. على ان الموقفين اللذين عقدناهما للنظر في الارادة الجزئية لا تنقاد مذهب الماتريدية اقتضيا الاسهاب في الكلام والخوض في مباحث شتى وانتهينا الآن منهما فحان وقت الانتقال الى الكلام في مذهب الامام وانجاز ما وعدنا من البحث فيه قال رحمه الله :

« قد تقرر عند كل حافظ بعقله متروك عن مراتب التقليد في قواعد التوحيد أن الرب سبحانه يطالب عباده بأعمالهم في حياتهم ودواعيهم اليها ومنيبهم ومعاقبهم عليها في مآلهم وتبين النصوص التي لا تعرض للتأويلات

(١) لا يقال ان مذهب الامام ليس باضل من مذهب المعتزلة وقد أخذ موته في صف المذاهب الاولى لا نأقول عيب مذهب الامام - زيادة على العادة التي في مذهب المعتزلة - أنه واقفهم يدعوي أنه خالفهم

أنه أقدرهم على الوفاء بما طالبهم به وممكنهم من التوصل الى امتثال الأمر والانكفاف عن مواقع الزجر ولو ذهبت أتوا الآى المتضمنة لهذه المعاني لطال المرام ولا حاجة الى ذلك مع قطع اللبيب المنصف به ومن نظر في كليات الشرائع وما فيها من الاستحاثات^(١) والزواجر عن الفواحش الموبقات وما نبط ببعضها من الحدود والعقوبات ثم تلفت على الوعد والوعيد وما يجب عقده من تصديق المرسلين فى الأنباء عن المردة العتاة من الحساب والعقاب وسوء المنقلب والمآب وقول الله لهم لم تعدتم وعصيتم وأبينم وقد أرخيت لكم الطول وفسحت لكم المهل وأرسلت الرسل وأوضحت الحجج لتلا يكون للناس على حجة وأحاط بذلك كله ثم استراب فى أن أفعال العباد واقعة على حسب إيتارهم واختيارهم واقتدارهم فهو مصاب فى عقله أو مستقر على تقليده مصمم على جهله فى المصير اليه^(٢) أنه لا أثر لقدرة العبد فى فعله قطع طلبات الشرائع والتكذيب بما جاء به المرسلون فان زعم من لم يوفق لمنهج الرشاد أنه لا أثر لقدرة العبد فى مقدوره أصلاً وإذا طولب بمتعلق طلب الله بفعل العبد تحريماً وفرضاً ذهب فى الجواب طولاً وعرضاً وقال الله أن يفعل ما يشاء ولا يتعرض للاعتراض عليه المعترضون لا يستل عما يفعل وهم يستلون قيل له ليس لما جئت به حاصل كلمة حق أريد بها باطل نعم يفعل الله ما يشاء وبحكم ما يريد ولكن ينقدس عن الخلف وتقيض الصدق وقد فهمنا بضرورات العقول من الشرع المنقول أنه عزت قدرته طالب عباده بما أخبر أنهم ممكنون من الوفاء به فلم يكافهم إلا على مبلغ الطاقة والوسع فى موارد الشرع

(١) الظاهر ان ما سقطت كلمة مثل « على الطاعات »
(٢) هكذا ولعل فيه غلطا مطبوعاً والظاهر الى انه

ومن زعم أنه لا أثر للقدرة الحادثة في مقدورها كما لا أثر للعلم في معلومه فوجه
مطالبة العبد بأفعاله عنده كوجه مطالبته بأن يثبت في نفسه ألواناً وإدراكات
وهذا خروج عن حد الاعتدال إلى التزام الباطل والمحال وفيه إبطال الشرع
ورد ما جاء به النبيون فإذا لزم المصير بأن^(١) القدرة الحادثة تؤثر في
مقدورها واستحال إطلاق القول بأن العبد خالق أعماله فإن فيه الخروج عما
درج عليه سلف الأمة واقتحام ورطبات الضلال ولا سبيل إلى المصير إلى
وقوع فعل العبد بقدرته الحادثة والقدرة القديمة فإن الفعل الواحد يستحيل
حدوثه بقادرين إذ الواحد لا ينقسم فإن وقع بقدرة الله استحال بها وأسقط
أثر القدرة الحادثة ويستحيل أن يقع بعضه بقدرة الله تعالى فإن الفعل الواحد
لا بعض له وهذه مهواة لا يعلم من غوائلها إلا مرشد موفق ، إذ المرء بين
أن يدعى الاستبداد وبين أن يخرج نفسه عن كونه مطالباً بالشرائع وفيه
إبطال دعوة المرسلين وبين أن يثبت نفسه شريكاً لله في إيجاد الفعل الواحد
وهذه الأقسام بجملة باطلة ولا ينبغي من هذا المنتظم ذكر اسم محض
ولقب مجرد من غير تحصيل معنى ، وذلك أن قائلنا لو قال العبد مكتسب
وأثر قدرته الاكتساب والرب سبحانه خالق لما العبد مكتسب له قيل له
فما المكتسب وأدبرت الأقسام المتقدمة على القائل فلا يجد عنه مهرباً^(٢)
قال العلامة ابن القيم ثم قال يعني الامام : « فنقول قدرة العبد مخلوقة
باتفاق القائلين بالصانع والفعل المقدور بالقدرة الحادثة واقع بها قطعاً ولكنه

(١) الظاهر إلى أن

(٢) والشيخ محمد عبده الذي أخذ قوة الحجة على مذهب الأشعرى، واتهامه بتهمة هدم
الشريعة من كلام الامام ، رأى طبعاً قوله هذا أيضاً ولهذا أبى التصريح بأن الله خالق ما
العبد مكتسب له وكان تشبه في رأيه بذييل الامام يوجب عليه أن لا يجعل بالكسب
في طرح تمييزه من الين وينسب إلى العبد ما هو حق عند الله لكنه عنه تفرقه كما ذكرنا

يضاف الى الله سبحانه تقديره وخلقا فانه وقع بفعل الله وهو القدرة فملا
 للعبد وانما هي صفة وهي ملك لله وخلق له فاذا كان موقع الفعل خلقاً لله
 فالواقع به مضاف خلقاً الى الله تعالى وتقديره وقد ملك الله تعالى العبد
 اختياراً يصرف به القدرة فاذا أوقع بالقدرة شيئاً آلى الواقع الى حكم الله
 من حيث أنه وقع بفعل الله ولو اهتمت الى هذا الفرقة الضالة لم يكن بيننا
 وبينهم خلاف ولكنهم ادعوا استبداداً بالاختراع وانفراداً بالخلق والابتداع
 فضلوا وأضلوا وتبين تميزنا عنهم بتفريع المذهبين فاننا لما أضفنا فعل العبد
 الى تقدير الاله سبحانه قلنا أحدث الله تعالى القدرة في العبد على أقدار أحاط
 بها علمه وهياً أسباب الفعل وسلب العبد العلم بالتفاصيل وأراد من العبد أن
 يفعل فحدث فيه دواعي مستحثة وخيرة وإرادة وعلم أن الافعال مستقع على
 قدر معلوم فوقعت بالقدرة التي اخترعها في العبد على ما علم وأراد فاختيارهم
 واتصافهم بالاقتدار والقدرة خلق الله ابتداءً ومقدورها مضاف اليه مشيئة
 وعلماً وقضاء وخلقاً من حيث أنه نتيجة ما انفرد بخلقه وهو القدرة ولو لم
 يرد وقوع مقدورها لما أقدره عليه ولما هياً أسباب وقوعه ومن هدى لهذا
 استمر له الحق المبين فالعبد فاعل مختار مطالب مأمور منهي وفعله تقدير الله
 من أدلة خلق مقضى ونحن نضرب في ذلك مثلاً شرعياً يستروح اليه الناظر
 في ذلك فنقول : العبد لا يملك أن يتصرف في مال سيده ولو استبد بالتصرف
 فيه لم ينفذ تصرفه فاذا أذن له في بيع ماله فباعه نفذ والبيع في التحقيق معزو
 الى السيد من حيث أن سببه أذنه ولو لا أذنه لم ينفذ التصرف ولكن العبد
 يؤمر بالتصرف وينهى ويوبخ على المخالفة ويعاقب فهذا والله الحق لا غطاء
 دونه ولا مرأى فيه لمن وعاه حق وعيه وأما الفرقة الضالة فانهم اعتقدوا

انفرد العبد بالخلق ثم صاروا الى أنه اذا عصى فقد انفرد بخلق فعله والرب
 كاره له فكان العبد على هذا الرأى مزاحماً لربه فى التدبير موقفاً ما أراد
 ايقاعه شاء الرب أو كره فان قيل على ماذا يحملون آيات الطبع والخلق والاضلال
 فى القرآن وهى متضمنة اضطرار الرب سبحانه للاشقياء على ضلالتهم قلنا
 اذا أباح الله حل هذا الاشكال والجواب عن هذا السؤال لم يبق على ذوى
 البصائر بعده غموض فنقول من أنبأ الله سبحانه عن الطبع على قلوبهم كانوا
 مخاطبين بالامان مطالبين بالاسلام والالتزام الاحكام مطالبة تكليف ودعاء
 مع وصفهم بالتمكن والاعتدال والايثار كما سبق تقديره ومن اعتقد أنهم كانوا
 ممنوعين مأمورين مصدودين قهراً مدعوين فالتكليف عنده اذا بمثابة ما لو شدة
 من الرجل يدها ورجلاه رباطاً وألقى فى البحر ثم قيل له لا تبذل وهذا أمر
 لا يحمل شرائع الرسل عليه الا عائب^(١) بنفسه بجترى على ربه ولا فرق عند
 هذا القائل بين أمر التسخير والتكوين فى قوله (كونوا قردة خاسئين)
 وقوله (انما أمره اذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون) وبين أمر التكليف
 فاذا بطل ذلك فالوجه فى الكلام على هذه الآى وقد غوى فى حقائقها أكثر
 الفرق أن يقول^(٢) اذا أراد الله بعبد خيراً أكل عقله وأنهم بصيرته ثم صرف
 عنه العوائق والدوافع وأزاح عنه الموانع ووفق له قرناء الخير وسهل له سبله
 وقطع عنه الملهيات وأسباب الغفلات وقبض له ما يقربه الى القربات فيوافيها
 ثم يعتادها ويمرن عليها واذا أراد الله بعبد شراً قدر له ما يعصه عن الخير
 ويقصيه وهياً له أسباب تماديه فى الفى وحجب اليه التشوف الى الشهوات
 وعرضه للآفات وكلما غلبت عليه دواعى النفس خنست دواعى الخير ثم يستمر

(١) هكذا فى شفاء المليل والظاهر غابت (٢) الظاهر ان تقول

على الشرور على مر الدهور ويأتي مهاويها ويتعاون عليه الوسواس ونزغات
الشيطان ونزقات النفس الامارة بالسوء فتفسج الغفلة على قلبه غشاوة بقضاء
الله وقدره فذلسم الطبع والختم والا كنة وأنا أضرب في ذلك مثلاً فاقول لو
فرضنا شاباً حديث العهد بمحامه لم تهذب المذاهب ولم تحسكه التجارب وهو على
نهاية في غلمته وشهوته وقد استمكن من بلغة من الخطام وخص بمسحة من الجمال
ولم يقم عليه قوام يزعه عن ورطات الردى ويمنعه عن الارتباك في شبكات الهوى
ووفاه اخدان الفساد وهو في غلواء شبابه يحدث نفسه بالبقاء أمداً بعيداً فما
أقرب من هذا وصفه من خلع العذار والبدار الى شيم الاشرار وهو مع ذلك
كله مؤثر مختار ليس مجبراً على المعاصى والزلات ولا مصدر دأ عن الطاعات
ومعه من العقل ما يستوجب به اللائمة اذا عصى فمن هذا سبيله لا يستحيل في
العقل تكليفه فانه ليس ممنوعاً ولا مكن ان سبق له من الله سوء القضاء فهو
صائر الى حكم الله الجزم وقضائه الفصل محجوج بحجة الله الا ان يتغمد الله
برحمته وهو أرحم الراحمين وهذا الذى ذكرته بين فى معانى الآيات لا يتارى
فيه موفق قال الله تعالى (ثم قست قلوبكم من بعد ذلك فهي كالحجارة) أراد
انهم استمروا على المخالفات وأصروا بانتهاك الحرمات فقست قلوبهم وقال
تعالى (ولا تطع من أغفلنا قلبه عن ذكرنا) فقد جمعت بين تفويض الامور
كلها نفعا وضرها خيراً وأشرها الى الاله جللت قدرته وبين اثبات حقائق
التكليف وتقرير قواعد الشرع على الوجه المعقول ألت فى هذا أهدي سبيلا
وأقوم قبلا ممن يقدر الطبع منعا والختم صداً ودفعاً ثم يبقى التكليف بزعمه
وقد افترق الخلق فى هذا المقام فرقا فذهب ذاهبون الى ان المخدولين ممنوعون
مدفوعون لا اقتدار لهم على اجابة دعاة الحق وهم مع ذلك ملزمون وهذا خطب

جسيم وأمر عظيم وهو طعن في الشرائع وإبطال للدعوات وقد قال تعالى (وما منع الناس أن يؤمنوا إذ جاءهم الهدى) وقال لا يلبس (ما منعك أن تسجد) فهو ذا الله من سوء النظر في مواقع الخطر وذهب طوائف من الضلال إلى أن العبد يعصى والرب لما يأتي به كله فهذا خيط في الأحكام الإلهية ومزاحمة في الربوبية ولو لم يرد الرب من الفجار ما علمه منهم في أزليته لما فطرهم مع علمه بهم كيف وقد أكل قوام وأمدم بالعدد والعدد والعتاد وسهل لهم طريق الحيد عن السداد فان قيل فعل ذلك بهم ليطيعوه قلنا أنى يستقيم ذلك وقد علم أنهم يعصونه ويهلكون أنفسهم ويهلكون أوليائه وأنبياءه ويشقون شقاوة لا يسمدون بها أبداً ولو علم سيد عن وحى أو اخبار نبي أنه لو أمد عبده بالمال لطغى وأبق وقطع الطريق فأمده بالمال زاعماً أنه يريد منه ابتناء القناطر والمساجد وهو مع ذلك يقول أعلم أنه لا يفعل ذلك قطعاً فهذا السيد مفسد عبده وليس مصلحاً له باتفاق من أرباب الالباب فقد زاعت الفتان وضلت الفرقتان واعترضت أحدهما على القواعد الشرعية وزاحت الأخرى أحكام الربوبية واقتصد الموفقون فقالوا مراد الله من عباده ما علم أنهم إليه يصيرون ولكنت لم يلبسهم قدرتهم ولم يمنهم مراشدهم فقرت الشريعة في نصابها وجرت العقيدة في الأحكام الإلهية على صوابها فان قيل كيف يريد الحكيم السفه فقد أوضحنا أن الأفعال متساوية في حق من لا ينتفع ولا يتضرر ولكن إذا أخبر أنه مكلف مطالب عباده مزيج علمهم فقوله الحق وكلامه الصديق وأقرب أمر يعارضون به أن الحكيم منا إذا رأى جواريه وعبيده يمرج بعضهم في بعض وهو على محارمهم بمراى منه ومسمع فلا يحسن تركهم على ما هم عليه والرب سبحانه يطلع على سوء أفعالهم ويستدرجهم من حيث لا يعلمون »

قال ابن القيم ثم قال يعني الامام « قد أطلقت أقباسي ولكن لو وجدت في اقتباس هذا العلم من يسرد لي هذا الفصل لكان وحق القائم على كل نفس بما كسبت أحب الي من ملك الدنيا بخذافيرها أطول أمدها » انتهى ما نقله ابن القيم عن « النظامية » لامام الحرمين .

فملى قوله ان فعل العبد واقع بقدرته قطعا وقدرته منفردة بالتأثير فيه الا انه أى فعل العبد يضاف الى الله تقديرا وخلقا من حيث كونه واقعا بفعل الله أعنى قدرة العبد لانها خلق الله وملكوه وصفة العبد ففعل العبد يقع بقدرة العبد وقدرته فعل الله وخلقته ففعل العبد يقع بفعل الله وخلقته فالله الذى هو خالق 'موقع' فعل العبد أعنى قدرته يعد خالق الفعل الواقع به .

وعبارة ابن القيم الذى مشى في كتابه على قول الامام بحضور الفعل بقدرة العبد المنفردة به وإضافته الى الله خلقا وتقديرا : « ان الله سبحانه خالق ارادة العبد وقدرته وجاعاهما سببا لاحدائه الفعل فالعبد محدث لفعاله بإرادته واختياره حقيقة وخالق السبب خالق للسبب » رقم ١٧٦ قاله بلسان السنى فى الباب الذى عقده للمناظرة بين سنى وقدرى وكل هؤلاء المتفقون الثلاثة من امام الحرمين ومتابعيه الاول أعنى ابن القيم ومتابعيه الثانى أعنى الشيخ محمد عبده يجمعون عن التصريح والاياعاب بأن العبد خالق فعله مع القول به فى المعنى ومع قول الامام « ولا ينجى من هذا الملتطم ذكر اسم محض ولقب مجرد من غير تحصيل معنى » ومع قول ابن القيم بلسان السنى عند مناظرته الجبرى :

« فقولكم لو كان فاعلا لكان محدثا له ان أردتم بكونه محدثا صدور الفعل منه أمحد اللازم والمزوم وصار حقيقة قولكم لو كان فاعلا لكان فاعلا

وان أردتم بكونه محدثا كونه خالقا جالسا كم ماتعنون بكونه خالقا هل تمنون به كونه فاعلا أم تمنون به أسرا آخر فان أردتم الاول كان اللازم فيه حين الملزوم وان أردتم أسرا آخر غير كونه فاعلا فيبتوه فان قلتم نعمي به كونه موجدا للفعل^(١) من العدم الى الوجود قيل هذا معنى كونه فاعلا فما الدليل على احالة هذا المعنى فسموه ما شئتم احداثا أو ايجادا أو خلقا فليس الشأن في التسميات وليس الممتنع الا أن يكون مستقلا بالايجاد وهذا غير لازم لكونه فاعلا فاننا قد بينا ان غاية قدرة العبد وإرادته وداعيه وحركته أن تكون جزء سبب وما توقف عليه الفعل من الاسباب التي لا تدخل تحت قدرته أكثر من الجزء الذي^(٢) اليه بأضعاف مضاعفة والفعل لا يتم الا بها ، رقم ١٥١

فكاد يصرح بكون العبد خالقا ثم ذكر كل عنه ولاذ بحماية أستار من اللفظ والمعنى ونراه في رقم ١٤٦ بالغ في النكول وقال :

« قاله اذا أراد فعل العبد خلق له القدرة والداعى الى فعل فيضاف الفعل الى قدرة العبد اضافة السبب الى السبب ويضاف الى قدرة الرب اضافة المخلوق الى الخالق فلا يمتنع وقوع مقدور بين قادرين قدرة أحدهما أثر لقدرة الآخر وهي جزء سبب وقدرة القادر الآخر مستقلة بالتأثير والتعبير عن هذا بمقدور بين قادرين تعبیر فاسد وتذبذب فانه يوهم انهما متكافئان كما تقول هذا الثوب بين هذين الرجلين وهذه الدار بين هذين الشريكين وانما المقدور واقع بالقدرة الحادثة وقوع السبب بسببه والسبب والمسبب والفاعل

(١) كل كلمة سقطت من هنا وهي ميرزا وفي كلامه موضع آخر دلالة عليه

(٢) كل كلمة سقطت من هنا وهي يضاف

والآلة كله أثر القدرة القديمة ولا نعطل قدرة الرب عن شئها وكألها وتناولها لكل ممكن .

قوله وقدرة الآخر - يعنى القدرة القديمة - مستقلة بالتأثير ان أراد تأثيرها في القدرة الحادثة فالكلام في الفعل وان أراد تأثيرها في الفعل فهو خلاف مذهبه ومذهب إمامه لأن الامام قال : والفعل المقدور واقع بالقدرة الحادثة قطعاً . وقال ابن القيم نفسه : فالعبد يحدث لفعله بإرادته واختياره وقدرته حقيقة . وقد سبق كلاهما وإحداث الفعل وإيقاعه عبارة عن التأثير فيه ولا يكون هذا التأثير مشتركاً بين القدرة الحادثة والقدرة القديمة إذ لا سبيل الى المصير الى وقوع الفعل الواحد وحدوثه بقادرين كما صرح به الامام ولا تأييس في هذا الكلام ولا حاجة الى كون القادرين متكافئين فالفعل عندهم واقع بالقدرة الحادثة قطعاً وهى مؤثرة فيه بالاستقلال نعم ان القدرة القديمة تستقل بالتأثير في القدرة الحادثة والقدرة الحادثة تستقل بالتأثير في الفعل ولا تأثير للقدرة القديمة في الفعل فضلاً عن كونها مستقلة بالتأثير فيه ومن العجب أن ابن القيم لا يحيط بحقيقة مذهبه ومذهب إمامه وانظر الى ما قال في التفريق بين فعل الله وفعل العبد وذكر شواهد من القرآن مثل قوله تعالى (هو الذى يبركم فى البر والبحر) وقوله (ولولا أن ثبتناك لقد كدت تركن اليهم شيئاً قليلاً) وقوله (يثبت الذين آمنوا بالقول الثابت فى الحياة الدنيا وفى الآخرة) وقوله عن خليله (واجنبى وبنى أن تعبداً الاضنام ^(١)) : « فالتفسير فعله والسير فعل العباد وهو أثر التفسير وكذلك الهدى والاضلال فعله والاهتداء والضلال أثر

(١) ونظيره قوله عليه السلام (ربنا واجعلنا مسلمين لك) فافهم أنه سبحانه به الذى يجعل المسلم مسلماً لا كما قال القدرى من أنه جاعل نفسه مسلماً

فعله ومنها أفعالنا القائمة بنا . . . ومثال الخليل أن يجنبه وبنه عبادة الاصنام
ليحصل منهم اجتنابها فلا جتناب فعلهم والتجنب فعله ولا سبيل الى فعلهم
إلا بعد فعله . . . والتثبیت فعله والثبات فعل رسول الله فهو سبحانه المثبت

وعبد الثابت ٤ رقم ٥٨ - ٥٩

وقال في رقم ٥٧ ٥ : إن حزب الله ورسوله وأنصار صفته يثبتون القدر
السابق وإن العباد يعملون على ما قدره الله وقضاه وفرغ منه وأنهم لا يشاءون
إلا أن يشاء الله ولا يفعلون إلا من بعد مشيئته وأنه ما شاء كان وما لم يشأ
لم يكن ولا تخصيص عندم في هاتين القضيتين بوجه من الوجوه ، والقدر
عندم قدرة الله وعلمه ومشيئته وخلقه فلا يتحرك ذرة فما فوقه إلا بمشيئته
وعلمه وقدرته فهم المؤمنون بلا حول ولا قوة إلا بالله على الحقيقة إذا قال
غيرها على المجاز إذا العالم علويه وسفليه وكل شيء يفعل فعلا فان فعله بقوة
فيه على الفعل وهو في حول من ترك إلى فعل ومن فعل إلى ترك ومن فعل
إلى فعل وذلك كله بالله تعالى لا بالعبد ويؤمنون بأن من يهده الله فلا مضل
له ومن يضلل فلا هادي له وأنه هو الذي يجعل المسلم مسلماً والكافر كافراً
والمصل مصلياً والمتحرك متحركاً وهو الذي يسير عبده في البر والبحر وهو
المسير والعبد السائر وهو المحرك والعبد المتحرك وهو المقيم والعبد القائم وهو
المهادي والعبد المهتدي ويثبتون مع ذلك قدرة العبد وإرادته واختياره
وفعله حقيقة لا مجازاً وهم متفقون على أن الفعل غير المفعول كما حكى عنهم
البغوي وغيره فحركتهم واعتقاداتهم أفعال لم حقيقة وهي مفعولة لله سبحانه
مخلوقة له حقيقة والذي قام بالرب عز وجل علمه ومشيئته وقدرته وتكوينه
والذي قام بهم هو فعلهم وكسبهم وحركتهم وسكناتهم ،

فإذا كان فعل العبد كالسير والثبات أثر فعل الله كالتسير والتثبيت
زيادة على كون قدرته أثر قدرة الله فهذا من مذهب الاشاعرة بعينه لأن تسيير
العبد عبارة عن أحداث فعل السير فيه من غير تأثير لقدرة العبد في فعله
وإلا كان هو نفسه مسيره ومحدث فعله فيلزم توارد محدثين على حادث واحد
ولا سبيل اليه كما قال الامام ، وبالنظر الى أقواله أى ابن القيم في محال آخر
فالعبد محدث فعله والله محدث قدرته. فالحق أن أقواله متضاربة .

وفي قوله رقم ١٣٦ « فان قيل هذا كله عدول عن المقصود فمن أحدث
معصية وأوجدها وأبرزها من العدم الى الوجود ؟ قيل الفاعل لها هو الذى
أوجدها وأحدثها وأبرزها من العدم الى الوجود باقدار الله له على ذلك
وتمكنه منه من غير الجاء ولا اضطرار منه الى فعلها ، فان قيل فمن الذى
خلقها اذن ؟ قيل لكم : ومن الذى فعلها ؟ فان قلتم الرب سبحانه هو الفاعل
للفسوق والمعصيان اكذبكم العقل والفطرة وكتب الله المتزلة واجماع رساله ،
وان قلتم العبد هو الذى فعلها بما خلق فيه من الارادة والمشيئة قيل والله
خالق أفعال العباد كلها بهذا الاعتبار ، ألزم نفسه الاعتراف بكون العبد
خالقاً نظراً الى المقدمات التى رتبها ثم نكل عن الاعتراف وفرع على تلك
المقدمات التى ينتج كون العبد هو خالق أفعاله لكونه هو الفاعل ، كون الله
خالقها باعتبار أنه خالق ما فيه من الارادة والمشيئة وسبب هذا التردد منه
والتجافى بين صدر كلامه مع عجزه ما ذكر إمام الحرمين وهو قدوته فى حل
مشكلة هذه المسألة من « استحالة اطلاق القول بأن العبد خالق أعماله فان
فيه الخلل ورجع عما درج عليه سلف الأمة واقتحام ورطبات الضلال ، والسبب
نفسه ساق الشيخ محمد عبده الى مبادلة لفظ الخلق بالكذب ، أنت تعلم أن

المقصود من استحالة اطلاق القول بأن العبد خالق أعماله المعترف بها ليس استحالة الاطلاق اللفظي لقول الامام « ولا ينجى من هذا الملتعلم ذكر اسم محض ولقب مجرد من غير تحصيل معنى » وقول ابن القيم نفسه « فسوء ما شتم إحداثاً أو إيجاداً أو خلقاً فليس الشأن في التسميات » مع أن أولئك المتفقين الثلاثة أثبتوا معنى الخالق للعبد ونزعوه عن الله وحسبك قول الامام في الاثبات للعبد والنزع عن الله « ان الفعل المقدور واقع بالقدرة الحادثة قطعاً ولا سبيل الى المصير الى وقوع الفعل بالقدرة الحادثة والقدرة القديمة فان الفعل الواحد يستحيل حدوثه بقادرين » وقول ابن القيم في اثباته للعبد « فالعبد محدث لفعله بارادته واختياره وقدرته حقيقة » وابن القيم أثبت للعبد احداث فعله وإيجاده وإبرازه من العدم الى الوجود في عدة مواضع من كتابه وان شئت وجدته في الأسطر التي نقلناها عنه وهو الذي حكم باتحاد معنى الفاعل والخالق وأنت تجده أيضاً في كلماته المنقولة مع احكامه عن إطلاق الخالق على العبد وقد علمت مغزى كلام الشيخ محمد عبده واثباته معنى الخلق للعبد وان كان ثالث الثلاثة هذا أشد تسرأ عن سلفيه واعتصاماً بلفظ الكسب لكنه يكفي بنا في شرح ما يرمى اليه تصريحه بمشايعة الامام وابن القيم أشجع الثلاثة مصارحة في ترده وتسره .

ثبتت أنهم قائلون بأن العبد خالق فعله حقيقة بآثبات معنى الخلق وما يساوقه من الاحداث والإيجاد والإبراز من العدم الى الوجود كما قال ابن القيم « فالعبد محدث لفعله بارادته واختياره حقيقة » ولا شك انه ان كان يستحيل إطلاق القول بأن العبد خالق أعماله لما فيه من الخروج عما درج عليه سلف الأمة ، فأنما يستحيل لكونه قولاً بأن العبد موجد أعماله ومبرزها من العدم

الى الوجود ! كبراً للإيجاد والابرار من العدم الى الوجود عن مكان العبد
فكبار الخلق في حق العبد ناشئ من ! كبر الابدان والابرار من العدم في
حقه لا من ! كبر لفظ الخلق وقد عرفت أن العبرة للمعنى باعتبار فهم وأصله قوله
تعالى (أله الخلق والأمر تبارك الله رب العالمين) وقوله (والله خلقكم
وما تعملون) وقول رسوله ﷺ من حديث البخاري في كتاب خلق
الاعمال (ان الله يصنع كل صانع وصنعة) نعم ! كبر سلف الامة الذين ماوسع
امام الحرمين الخروج عما درجوا عليه ، معنى الخلق ولفظه لكبر معناه في
حق العبد وان كانت قدرته عليه باقدار الله تعالى و ! كبر امام الحرمين الخروج
عما درجوا عليه فما وسعه التصريح بان العبد خالق أفعاله بما أقدره الله عليها
بل أضاف خلق فعل العبد الى الله لكونه خالق قدرة العبد التي يقع بها الفعل
وخص العبد بإيقاع الفعل مع أن إيقاع الفعل لا يقترب عن إيجاد وخلق إلا
بالاسم فإضافة إيقاعه اليه إضافة خلقه اليه فالعبد خالق فعله عند ما لزم من
كلامه أما إضافته الفعل خلقاً الى الله وإيقاعاً الى العبد فليست الإضافة الاولى
على حقيقتها بعد أن كانت الثانية على حقيقتها أما أولاً فلأن إضافة الإيقاع
الى العبد لما كانت مستلزماً لإضافة الخلق اليه فلا تمكن إضافة الخلق الى الله
إضافة حقيقية وقد شهد به قوله « ولا سبيل الى المصير الى وقوع فعل العبد
بقدرته الحادثة والقدرة القديمة فان الفعل الواحد يستحيل حدوثه بقادرين »
وأما ثانياً فلأن إضافة خلق فعل العبد الى الله لكونه خالق فاعل ذلك الفعل
وموقعه وهو العبد وخالق قدرته على إيقاعه ، إضافة الخلق بالواسطة والأول
أى خلق خالق الفعل وخلق ما يقع به لخلق الفعل نفسه .

ويعضد ما قلنا قول الامام « قدرة العبد مخلوقة لله تعالى والفعل المقدور

بالقدرة الحادثة يضاف الى الله سبحانه خلقاً فانه وقع بفعل الله (أى بقدرة العبد التى هى فعل الله و خلقه وصفة العبد) فاذا أوقع العبد بقدرة شيئا آل الواقع الى حكم الله من حيث أنه وقع بفعل الله ، وهو قدرة العبد فأوضح طريق هذه الاضافة بأن الواقع بقدرة العبد واقع بفعل الله و خلقه و صفته العبد ليكون تلك القدرة واقعة بخلق الله تعالى و كون الواقع بالواقع بالشئ واقعاً بذلك الشئ ، لكنه وقوع بالواسطة وكشف عن هذا الطريق الواسطى بقوله « آل الواقع الى حكم الله » فغير بالأول والرجوع يعنى أن خلق العبد فعله يرجع الى خلق الله تعالى الخالق لقدرة العبد وقول ابن القيم « الفعل وقع بقدرة الرب خلقاً وتكويناً و بقدرة العبد سبباً ومباشرة » والله خلق الفعل والعبد فعله وباشره » رقم ١٤٦ أوضح فى التفريق بين الخلق مباشرة و الخلق بواسطة فالذى خلق الفعل مباشرة عنده هو العبد وان استنكف عن إسناد الخلق اليه و اكتفى بإسناد الفعل والمباشرة و الذى خلق الفعل بالواسطة أى بخلق مايقع به الفعل و هو قدرة العبد هو الله ، بالرغم من أنه أسند الخلق اليه فالعبد خلق فعله والرب خالق قدرة العبد التى هى سبب الفعل لا خالق الفعل و يؤيده قوله « ان الله خالق ارادة العبد وقدرته وجاعلها سبباً لاحداث الفعل فالعبد محدث لفعله بإرادته واختياره وقدرته وخالق السبب خالق للسبب » رقم ١٧٦ ومعناه أن خالق السبب يعد خالقاً للسبب حكماً .

وأنت تعلم أن كون الله خالق أعمال عباده الذى درج على القول به سلف هذه الامة واعترف الامام بأهمية درجهم عليه ، ما هو عبارة عن كونه خالقاً حكماً و بالواسطة بخالق خالقها وسبب خلقها أعنى العبد وقدرته بل الذى

أراد سلف الامة وجعلوه موضع عناية وموضوع مسألة خاصة غير ذلك
وأكثر من ذلك وكذا ما أراده الله ورسوله بقولها : (والله خلقكم وما
تعملون) و (ان الله يصنع كل صانع وصنعة) حيث عطف على ضمير المخاطبين
ما يعملونه وعلى كل صانع صنعة فلو كان معنى هذا العطف عبارة عن كون
المعطوف عليه مخلوق الله ومصنوعه لاقتصر على ذكر المعطوف عليه وكون
الله الذى خلق العباد وأقدرهم على خلق أعمالهم وخلق الصانعين وأقدرهم
على الصنعة ، هو مرجع خلقهم وصنعتهم وكون قدرته مرجع قدرتهم معلوم
من دون حاجة الى البيان لكن المراد من الآية والحديث والذى درج عليه
سلف الامة التصريح بكون الله خالق أعمال العباد وصنعة الصانعين كيلا يظن
ظان أن خالقيته له عبارة عن خلق العاملين والصانعين وقدرتهم فحسب ولو
فرض أن الله خلق مخلوقا وفوض اليه خلق السموات والارض وما بينهما
وأقدره عليه وأراد منه ذلك وقدره لصحت إضافة خلقها الى الله مشيئة
وعلمه وقضاء وخلقاً من حيث أنه نتيجة ما انقرد بخلقها وهو قدرة ذلك
المخلوق الاول ولكن هل تقنع عقيدة الاسلام بهذه الاضافة أى كون الله مرجع
خلق الكائنات لخالقها بالفعل وكيف خفي على رجل علم عظيم كامام الحرمين
ادراك مثل هذا الامر الجلى حتى افتن برأيه الذى ابتدعه وزعمه أنه أهدى
سبيل وأقوم قيل ولعل الشيخ محمد عبده الذى استظهر بكلام الامام ضد
المذاهب المعروفة وأوهم أنه اتحل مذهبه لم يبح بما باخ به الامام فى حل
المعضلة من الصورة لكونه لم يجدها كافية وشافية فحضع لغموض المسئلة وكف
عن التوفيق بين مقام عليه الدليل من إحاطة علم الله وإرادته وبين ما تشهد
به البدهاة من عمل المختار فيما وقع عليه الاختيار وعده اشتغالا بما لا اتصل

اليه العقول وترك سر القدر في مكانه في حين أن الامام بعد نفسه مزيج الستار عنه ومبرزه للناس وكان مذهب الشيخ متراوح بين مذهب الامام ومذهب المعتزلة لا يقر على أساس واحد منهما مع كونها غير متمايزين في أنفسهما . فظهر أن فرق مذهب إمام الحرمين وأتباعه عن مذهب المعتزلة إنما هو في استنكافهم عن إطلاق لفظ الخالق على العبد بالرغم من اثبات معناه له وشجاعة المعتزلة على إطلاق اللفظ على معناه^(١) وأما إضافة فعل العبد الى الله خلقاً من حيث أنه خالق قدرة العبد على الفعل فليس فيها ما يزيد على مذهب المعتزلة إذ لا شبهة في أنهم قائلون بكون قدرة العبد مخلوقة لله تعالى كما قال الامام « قدرة العبد مخلوقة لله تعالى باتفاق القائلين بالصانع » وقال في شرح المقاصد « لا نزاع للمعتزلة في أن قدرة العبد مخلوقة لله تعالى » فلك أن تضم الى هذا القول من طرف المعتزلة (وخالق المؤثر خالق للأثر) ان كانوا هم أنفسهم لم يضموا ذلك الى هذا القول لكونهم في غنى عنه لظهوره والذي عزا اليهم الامام من القول باستبداد العباد بالاختراع وانفرادهم بالخلق والابتداع فلا يجاوز ما قاله نفسه من « أن الفعل المقدور واقع بالقدرة الحادثة قطعاً ولا سبيل الى المصير الى وقوع فعل العبد بقدرته الحادثة والقدرة القديمة

(١) حتى ان الاوائل منهم كانوا يتعاضون عن التصريح بلفظ الخالق ويكتفون بلفظ الموجد والمحدث وغير ذلك كما تحاشى الامام وابن القيم وحين رأى الجبائي وأتباعه أن معنى الكل واحد وهو المخرج من عدم الى الوجود تجاسروا على إطلاق لفظ الخالق كما في شرح المقائد النصفية للعلامة التفتازاني وقد ظن بعض الناس ان مالا يجوز نسبته الى العبد مقصور على لفظ الخالق وليس بشيء لان العبارة بالمعنى كما اعترف به الامام والاختلاف بين المعتزلة وأهل السنة في هذه المسألة ما هو عبارة عن الخلاف في إطلاق اللفظ وعدم إطلاقه الراجع الى التزام اللفظي وإنما مرجعه الخلاف في قاعدة كلامية مهمة وهي استناد جميع الممكنات الى الله تعالى بلا واسطة .

فإن الفعل الواحد يستحيل حدوثه بقادرين ويستحيل أن يقع بعينه بقدرته الله تعالى فإن الفعل الواحد لا بعينه له .

فتبين أن ما ذهب إليه لا يمتاز عن مذهب المعتزلة الذين وصفهم بالضلال والاضلال وإن ادعى تميزه عنهم وأبدى إعجابه وافتقانه بما اكتشفه من طريق حل هذه المعضلة ولذا أنكره عليه عامة أصحابه ومنهم الامام أبو القاسم الانصارى شارح الارشاد وقالوا هو أقرب من مذهب المعتزلة ولا يرجع الخلاف بينه وبينهم الا الى الاسم كما ذكره ابن القيم ولم يتلقه علماء أهل السنة الذين جاءوا بعد الامام بالقبول ولم يجده المحققون جديراً بالاختيار حتى أن هذا القول من الامام وقع بينهم في طي النسيان فقد كروه في كتب الكلام بعنوان « وروى عن إمام الحرمين » ^(١) الى أن جاء ابن القيم فيمنه من مرقده واختاره بالرغم مما حكاه من إنكار أصحاب الامام هذا القول عليه وقال « انه توسط حسن بين الفريقين وأنه أقرب الى الحق مما قاله الاشعري وابن الباقلاني » وقول ابن القيم هذا لا قيمة له غير الانجذاب بالاسم واللفظ كما عرفته ولذا لم يتابعه في متابعة الامام من جاء بعده أيضاً الى أن جاء الشيخ المغفور له محمد عبده وجاؤل أن ينفخ الروح في قول الامام مرة ثانية واستخلف أثراً من محاولته في عقول علماء مصر ورحم الله الاوائل صانتهم يقظتهم وصار نوم الاواخر بعد اليقظة .

نعم بين مذهب المعتزلة وبين ما ذهب اليه الامام فرق من جهتين غير متعلقين بنقطة الخلق الاولى أن الامام يقول بتأثير القدرة الحادثة في الفعل

(١) وهو مخالف لما نقله الحق الدواني من قوله في الارشاد « اتفق أئمة السلف قبل ظهور البدع والاهواء على أن الخالق هو الله تعالى ولا خالق سواه وإن الحوادث كلها حادثة بقدرة الله تعالى من غير فرق بين ما يتعلق به قدرة العبد وما لا يتعلق به »

لا بإيجاب لا اعتبارها سبباً مؤثراً فيه ولذا ألحق علماء الكلام امام الحرمين بالحكماء عند تعداد المذاهب في مسألة أفعال العباد فقالوا: المؤثر في فعل العبد إما قدرة الله فقط بلا قدرة من العبد أصلاً وهو مذهب الجبرية أو بلا تأثير لقدرته وهو مذهب الاشعري أو قدرة العبد فقط بلا إيجاب وهو مذهب المعتزلة أو بالإيجاب وامتناع التخلف وهو مذهب الفلاسفة والمروئي عن امام الحرمين^(١) أو مجموع القدرتين على أن تؤثر قدرة العبد أيضاً في أصل الفعل وهو مذهب الاستاذ أبي اسحاق أوفى وصفه بأن يجعله موصوفاً بمثل كونه طاعة أو معصية وهو مذهب القاضي أبي بكر والمفهوم أن ترجيح فضيلة الشيخ بنحيت القول بكون ترتب الفعل على تعلق ارادة العبد وقدرته به ترتباً عقلياً كما يأتي ذكره على القول بكونه ترتباً عادياً كما هو المعروف عند علماء أهل السنة، أتاه من مذهب امام الحرمين الذي انحاز اليه الشيخ محمد عبده ووجهه في بصر.

الثانية ان الله يقدر الشر من أفعال عباده كالسكر والفسوق والمصيان ويريده وبجبه عند الامام وهذا الفرق عائد الى مسألة استلزام الارادة للمعجبة أو عدم استلزامها لها فاهل السنة ذهبوا الى عدم الاستلزام وقالوا ان الله يريد الخير والشر من أفعال عباده ولا يحب الشر وذهب المعتزلة الى الاستلزام فقالوا ان الله لا يريد الشر من العبد ولا يحبه وذهب الامام الى الاستلزام أيضاً فقال ان الله يريد وبجبه ولكن تابعه في مسألة خلق الاعمال اعني ابن القيم قال في مذهب الامام هذا انه في غاية البطلان وهو مخالف لصريح

(١) وقد أثبت المحقق الدواني في شرح العقائد المضدية كون مذهب الحكماء كذهب الاشعري في أن المؤثر في جميع الحوادث هو قدرة الله تعالى بلا واسطة

القتل والنقل « رقم ١٢٦ وفي الحق انه أسخف من منذهب المعتزلة قال الله تعالى (والله لا يحب الفساد) وقال (لا يحب الله الجهر بالسوء من القول) وقال (ان تكفروا فان الله غنى عنكم ولا يرضى لعباده الكفر) وقال (كل ذلك كان سيئة عند ربك مكروها)

وقد اضطرب كلام ابن القيم نفسه في هذه المسألة فقال في الرقم السابق « ومن لم يفرق بين المشيئة والمحبة لزمه أحد أمرين باطلين لا بد من التزامه إما القول بأن الله تعالى يحب الكفر والفسوق والعصيان أو القول بأنه ما شاء ذلك وما قدره وما قضاه » فابطل قول الامام وقول المعتزلة معا ثم تراء في الرقم ١٦٣ ينزع الى ما يقوله المعتزلة فيقول بلسان السني « انتفاء الاعانة لا يخرج الفعل عن كونه مقدوراً للعبد فانه قد يكون قادراً على الفعل لكن يتركه كسلاً ونهاؤنا ايشاراً لفعل ضده فلا يصرف الله عنه ترك الواقع ولا يوجب عدم صرفه كونه عاجزاً عن الفعل فان الله سبحانه يعلم انه قادر عليه ويعلم انه لا يريد مع كونه قادراً عليه فهو سبحانه يريد له ومنه الفعل ولا يريد من نفسه اعانته وتوقيفه » فثبت لله الارادة لما لا يريد العبد ولا يقع منه وهي ارادة متخلفة عن المراد ويقول بعده « وسر المسألة الفرق بين تعلق الارادة بفعل العبد وتعلقها بفعله سبحانه فمن لم يحط معرفة بهذا الفرق لم يكشف له حجاب المسألة » مع ان الفارقين بين ارادة الله تعالى المتعلقة بفعل نفسه وارادته المتعلقة بفعل غيره هم المعتزلة قالوا ان الارادة الاولى توجب وقوع المراد دون الثانية وقال أهل السنة بايجاب الارادتين وامام الحرمين تابعهم في ذلك ولم يرض بخلاف ارادة الله عن مراده ثم خالفهم بإتباع المحبة والرضا للارادة وابن القيم قال تارة مأمراً آتفا وتارة باطلاً عدم التفريق بين الارادة والمحبة.

غيا واثباتا فرد كلاً من منهي الامام والمعتزلة وأبطل عند ذلك القول بأن الله ما أراد الكفر والفسوق والعصيان من الكافر والفاسق والعاصى بالرغم من وقوعها وأكثرت في كتابه من الاعتراف والشهادة بأن ما شاء الله كان ووجب وجوده وما لم يشأ لم يكن وامتنع وجوده وكرره - وهو من المعجب - في رقم ١٦٣ الذي أثبت فيه الله الارادة المتخلفة عن المراد .

وقال في رقم ١٧٨ عن لان السني « لا تقتصر كل ارادة من العبد الى مشيئة خاصة من الله توجب حدوثها بل يكفي ذلك المشيئة العامة لجعله مريداً فان الارادة هي حركة النفس والله سبحانه شاء أن تكون متحركة وأما أن تكون كل حركة تستدعي مشيئة مفردة فلا كما انه سبحانه شاء أن يكون الحي متنفساً ولا يقتصر كل نفس من أنفاسه الى مشيئة خاصة »

وعندنا ان الامر ليس كذلك وقانون (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) يمنع وقوع أى مشيئة من العبد لم يشأها الله بخصوصها وأى نفس من النفس لم يشأ الله بخصوصه وقد قال ابن القيم نفسه في رقم ١٤١ « والرب سبحانه هو الخالق للارادة والمحبة والرضا في قلب العبد » ولا شك ان هذه الارادة والمحبة والرضا ارادة ومحبة ورضا خاصة متعلقة بأمر خاصة وخلقها في قلب العبد يكون بمشيئة خاصة من الله وقال في رقم ١٣١ « فربه تعالى هو الذى جعله فاعلا بقدرته ومشيئته وأقدره على الفعل وأحدث له المشيئة التى يفعل بها » ولا يخفى ان هذه المشيئة التى يستند اليها الفعل ويقترن بها هي المشيئة الجزئية الخاصة وفي رقم ١٠٤ « وقد أخبر سبحانه أن العباد لا يشاءون الا بعد مشيئته ولا يفعلون شيئاً الا بعد مشيئته فقال (وما تشاءون الا أن يشاء الله » وهذه المشيئة المنفية عنهم مطلقة ثم المثبتة لهم منوطة بمشيئة الله

تعالى هي مشيئتهم الفعلية واراقتهم الجزئية المتعلقة بأنفسهم كما سبق تحقيقه.
ثم ان كلا من الامام وابن القيم كما لم يختلفا عن المعتزلة في خلق الافعال
مع اغراقهما في تفصيلهم لم يتخلصا عن الجبر الذي حاذراه ، أنظر الى قول
الامام في ما نقلنا عنه :

« اذا اراد الله بعبد خيراً أو كلاً عقله وأتم بصيرته ثم صرف عنه
النوائق والندوافع وأزاح عنه الموانع ووفق له قرأه الخير وسهل له سبيله
وقطع عنه الملهيات وأسباب الغفلات وقبض له ما يقربه الى القربات ثم
ينادها ويمرن عليها ، واذا اراد الله بعبد شراً قدر له ما يبعده عن الخير
ويقصيه وهياً له أسباب تمسديه في النفي وحجب اليه التشوف الى الشهوات
وعرضه للآفات وكل ما غلبت عليه دواعي النفس خفت دواعي الخير ثم
يستمر على الشرور على مر الدهور ويأتي مهاوئها ويتعاون عليه الوسواس
ونزغات الشيطان ونزقات النفس الأمارة بالسوء فتتسج الغفلة على قلبه
غشاوة بقضاء الله وقدره فذللك الطبع والخلق والاكتة ، وأنا أضرب في
ذلك مثلاً أقول : لو فرضنا شاباً حديث العهد بحمله لم تهذبه المذاهب ولم
تمحكه التجارب وهو على نهاية في غلمته وشهوته وقد استمكن من بلغة من
الخطام ونخص بمسحة من الجمال ولم يكن عليه قوام يزعه عن ورطات الردي
ويمتنعه عن الارتباك في شبكات الهوى ووافاه أخذان الفساد وهو في غلواء
شبابه يحدث نفسه بالبقاء أمداً بعيداً فما أقرب من هذا وصفه من خلع العذار
والبدار الى شبح الاشرار وهو مع ذلك كله مؤثر مختار ليس مجبراً على المعاصي
والزلات ولا مصدراً عن الطامات ومعه من العقل ما يستوجب به اللائمة
اذا عصى فمن هذا سبيله لا يستحيل في العقل تكليفه فانه ليس ممنوعاً ولكن

ان سبق له من الله سوء القضاء فهو صائر الى حكم الله الجزم وقضائه الفصل
إلا أن يتعمده الله برحمته وهو أرحم الراحمين ،

فهو أنكر الجبر وفر من اسمه وشنع على المذاهب المعزوة اليه ثم اعترف
بمعناه كما أنكر نسبة اسم الخلق للعبد ونسب له معناه (١) يشهد به ما قلناه من
كلامه هنا وينادي به قوله منه . لكن ان سبق له سوء القضاء فهو صائر الى
حكم الله الجزم وقضائه الفصل ، أما قوله بعدمه ، الا ان يتعمده الله برحمته
وهو أرحم الراحمين ، فاضطراب في الكلام فكأنه يحاول به الرجوع عما
اعترف به من صيرورته الى حكم الله الجزم وقضائه الفصل وكأنه ندم على
وصفه لحكم الله بالجزم وقضائه بالفصل مع ان من تعمله الله برحمته لا يخرج
عن الصائرين الى حكم الله الجزم وقضائه الفصل وإنما يدخل فيمن سبق لهم
حسن القضاء وفصل حالهم في الشق الاول أعني الذين أراد الله بهم خيراً
فاذا كان من سبق له من الله حسن القضاء صائراً لاحالة الى حكم الله الجزم
وقضائه الفصل ومن سبق له سوء القضاء كذلك على ما أوضح حالهما وضورة
صيرورتهما الى حكمه وقضائه أليس في هذا معنى الجبر وان كان كلا العبدین
صائرين الى مصيرهما بآرادتهما واختيارهما والفرق كل الفرق بينهما سبق
حسن القضاء لاحدهما وسوءه للآخر أعني ارادة الله باحدهما خيراً وبالآخر
شراً وما هما بمختارين في سابقتهما التي لا تختلف عنها عاقبتهما فاذا كان الامام
لا يثبت انتهاء سلسلة الاخذ والرد في هذا المقام الى أن الله تعالى يفعل ما يشاء

(١) وهذا هو مقتضى ذات المسئلة المصنوعة من فر من الجبر ولم يسم بما فر به
الاشاعرة وقع في الاعتزال وان عاد الى ايمانه بالقدر يقع في الجبر ولا أقل من وقوعه
في الجبر التوسط فهي مزلة عليها أقدام الفحول قدما ولم يثبت عليها قائما الا من
هداه الله وقضى هذا الكلام من الامام الذي لا يضرب فيه كلف في الاقتناع بصحة ما قلنا
واباك أن تقتحم تجربة القيام بالزلة بنير هذا السناد فتزل قدم بعد ثبوتها وأجرب لا يجرب

ولا يتعرض للاعتراض عليه المعترضون ولا يسأل عما يفعل وهم يسألون
حلا شافياً^(١) فما انتهى جوابه وآخر سنده إذا مثل عن سبب الفرق بين
العبد في سابقة القضاء والقدر ؟ فإن قال ان سبب الفرق في القضاء السابق
هو الفرق بين اختياريهما اللاحقين المتعلق أحدهما بالخير والآخر بالشر والمعلوم
كلامهما الله تعالى في الأزل فحينئذ لا يكون معنى لقوله المبتدئ هكذا :
« إذا أراد الله بعبد خيراً » أكل عقله وأنتم بصيرته ووفق له قرناء الخير
وإذا أراد بعبد شراً قدر له ما يبعده عن الخير ويقصيه وهياً له أسباب تماديه
في النسي وحجب اليه التشوف في الشهوات ... » ومثله قول ابن القيم « فإذا
شاء الله سبحانه رحمة عبد جنب قوى ارادته وعزيمته الى ما ينفعه وأوحى الى
ملائكته أن ثبتوا عبدي وامرؤا همته وارادته الى مرضاتي وضاعاني كما قال
تعالى (اذ يوحى ربك الى الملائكة انى معكم فتبتوا الذين آمنوا) وإذا أراد
خذلان عبد أمرك عنه تأييده وتثبيتته ... » رقم ١٧٧ بل يلزم أن يبتدئ
الكلام هكذا : « إذا أراد العبد بنفسه خيراً أراد الله به خيراً وأكمل عقله
وأنتم بصيرته » وإذا أراد العبد بنفسه شراً أراد الله به ذلك وقدر له ما يبعده

(١) في حديث أن أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم وفضلاء التابعين يروونه حلاً
شافياً وجواباً حليماً في صحيح مسلم عن أبي الاسود الدؤلي قال قال لي عمران بن حصين
أرأيت ما يعمل الناس اليوم ويكذبون فيه شيء قفى عليهم ومضى عليهم من قدر قد
سبق أو قفما يستقبلون به مما أنتم به نبيهم وثبتت الحجة عليهم فقلت بل شيء قفى
عليهم ومضى عليهم قال فقال أفلا يكون ظلماً قل ففرغت من ذلك فرعاً شديداً فقلت كل
شيء خلق الله وملك يده فلا يسأل عما يفعل وهم يسألون قال فقال يرحمك الله اني لم أرد
بما سألتك الا لأحرز عقلك ان رجائين من مزية أتيا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالا
يا رسول الله أرأيت ما يعمل الناس اليوم ويكذبون فيه شيء قفى عليهم ومضى فيهم من
قدر قد سبق أو قفما يستقبلون بما أنتم به نبيهم وثبتت الحجة عليهم فقال بل شيء
قفى عليهم ومضى فيهم وتصديق ذلك في كتاب الله عز وجل (ونفس وما سواها فألهمها
فجورها وتوأما) فليحظر القاريء الى جواب أبي الاسود ولينظر الى استدلال عمران
جوابه على كل شق

عن أن خير الخ فهل كانت ارادة الله به خيراً وإكمال عقله وإتمام بصيرته لانه
 متكون من العبد إرادة الخير واختياره أم تكون ارادته الخير واختياره إياه
 لتكون الله أراد به خيراً وإكمال عقله وأنتم بصيرته وهل لا تكون ارادة الله
 به خيراً وإكمال عقله وإتمام بصيرته وتوفيق قرناء الخير له بعد ما علم انه
 يختار لنفسه الخير ، كالمستغنى عنه . وتظهر السجاسة في ترتيب المعنى أكثر من
 هذا في قول ابن القيم « اذا أراد الله رحمة عبد جنب قوى ارادته وعزيمته
 الى ما ينفعه » عند تبديله بقولنا اذا أراد العبد بنفسه ما ينفعه جنب الله قوى
 ارادته وعزيمته الى ما ينفعه وهذا تحصيل الحاصل بعينه ا

وقوله في رقم ١٤٤ « وقليه بيد خالقه وبين اصبعين من أصابعه يقليه
 كيف يشاء ويجعله مريدا لما شاء وقوعه منه كارها لما لم يشأ وقوعه فما شاء
 كان وما لم يشأ لم يكن » أيضا أظهر في الدلالة على ان ارادة الله تعالى بعبد
 خيراً أو شراً هو المبدأ المتقدم على ارادة العبد بنفسه خيراً أو شراً فارادته
 حاضرة الى ارادة الله لا العكس والا لما كان لقوله « وقليه بيده وبين اصبعين
 من أصابعه يقليه كيف يشاء فيجعله مريدا لما شاء وقوعه منه الخ » حاصل
 أو لزم أن يكون مراده به « يقليه كيف يشاء العبد ويجعل العبد مريدا لما
 شاء العبد وقوعه كارها لما لم يشأ هو وقوعه » وهو تحصيل الحاصل بعينه
 أيضا مع منافاته لقوله بعده « فما شاء كان وما لم يشأ لم يكن » الا أن يكون
 معنى تلك الجملة أيضاً « فما شاء العبد كان وما لم يشأ لم يكن » وبهذا البيان
 يسقط احتمال أن يقال مراد الامام بحكم الله الجزم وقضائه الفصل في قوله
 « لكن من سبق له سوء القضاء فهو صائر الى حكم الله الجزم وقضائه الفصل »
 ما في علم الله من مصير العبد غير مؤثر فيه بناء على ان العلم لا يؤثر في معلومه

بل تابعا في علم الله الازلي لمصيره باختياره فيما لا يزال بناء على ان العلم تابع للمعلوم لا العكس ، لأن هذا يناقض سياق قول الامام وسبقه كل المناقاة حتى لا يبقى معنى لوصف حكم الله بالجزم وقضائه بالفصل ولا لكون العبد صائرا اليه بل يلزم أن يكون الاليق بصفة الجزم والفصل ارادة العبد واختياره وأن يكون حكم الله وقضاؤه صائرين الى ارادة العبد الجزم واختياره الفصل ولا يخفى انه مكابرة وقلب معنى الكلام ظهرا لبطن^(١)

ثم ماذا عسى أن يكون قول الامام وقول ابن القيم الذي هو فارس ميدان التعليل في سبب كون الله أراد بمن شاء من عباده خيرا فيها أسبابه له ومن شاء منهم شرا فيها أسبابه له ؟ فان كان كما قاله ابن القيم في رقم ١٠٤

(١) ولا يقال ان قول الامام أو ابن القيم المصدر بجملتي « اذا أراد الله بعبده خيرا ... » و« اذا أراد الله بعبده شرا ... » الخ ، والذي انتهى بهما الى الاعتراف بالجبر بالرغم من كونهما من الفارين منه ، فذاك القول مأمو بنص شرعي يضطرنا الى تصديقه ولا يترتب عليه الحكم الا من طريق الجدول والالزام على قائليه . لانا نقول ذلك قول لا ينكره أحد من المسلمين وقد أنطقهما به تأديهما بالادب الاسلامي الذي لأعلاقة له بهذا الصدد وله أصل عريق في الكتاب والسنة مثل قوله تعالى (واذا أردنا أن تهلك قرية أمرنا مترفينا ففسقوا فيها) وقوله صلى الله عليه وسلم باسناد جيد عن أم سلمة (اذا أراد الله بعبده خيرا جعل له واعظا من نفسه يأمره وينهاه) وقوله باسناد صحيح عن عمرو بن الحمق (اذا أراد الله بعبده خيرا استعمله قبل وما استعمله قال ينتج له عملا صالحا بين يدي موته حتى يرضى عنه من حوله) وقوله باسناد رجاله موثوقون عن ابن مسعود (اذا أراد الله بعبده خيرا فقهه في الدين وألهمه رشده) وقوله باسناد جيد عن مهران مولى النبي صلى الله عليه وسلم (اذا أراد الله بقوم خيرا ولى عليهم علماءهم وقضى بينهم علماءهم وجعل المال في سمعائهم واذا أراد بقوم شرا ولى عليهم سفهاءهم وقضى بينهم جهالهم وجعل المال في بخلائهم) وقوله باسناد صحيح عن جابر (اذا أراد الله بأهل بيت خيرا أدخل عليهم الرفق) وقوله باسناد جيد عنه (اذا أراد الله بعبده شرا خضر — أي جب — له في اللين والطين حتى يبنى) وقوله باسناد حسن عن عائشة (اذا أراد الله بالامير خيرا جعل له وزير صدق ان نسي ذكره وان ذكر أعانته واذا أراد غير ذلك جعل له وزير سوء ان نسي ذكره وان ذكر لم ينع)

« ان القدرة نوعان قدرة مصححة وهي قدرة الاسباب والشروط وسلامة الآلة وهي مناط التكليف وهذه متقدمة على الفعل غير موجبة له وقدرة مقارنة للفعل مستلزمة له لا يتخلف الفعل عنها وهذه ليست شرطاً في التكليف فإيمان من لم يشأ الله إيمانه وطاعة من لم يشأ الله طاعته مقدور بالاعتبار الاول وغير مقدور بالاعتبار الثاني فان قيل هل خلق لمن علم أنه لا يؤمن قدرة على الايمان أم لم يخلق له قدرة قبل خلقه قدرة مصححة متقدمة على الفعل هي مناط الامر والنهي و لم يخلق له قدرة موجبة للفعل مستلزمة له لا يتخلف عنها فهذه فضاه يؤتية من يشاء وتلك عدله التي تقوم بها حجة على عبده »

فلا مخلص من الجبر وهل لمن لم يؤت من فضل الله الذي يؤتية من يشاء ان يؤمن ؟ وقوله بعده « فان قيل فهل يمكنه الفعل ولم يخلق له هذه القدرة - الثانية المستلزمة - قيل هذا هو السؤال السابق بعينه وقد عرفت جوابه » فرار عن الجواب كما مر في رقم ١٦٢ - ١٦٣ حيث قال بعد كلام تقدم في المناظرة بين قدرى وسنى « قال القدرى أنا أجوز تعلق الطاعة والمعصية بمشيئة الرب سبحانه واحداثه على وجه الجزاء لا على سبيل الابتداء وذلك أن الله سبحانه يعاقب عبده بما شاء ويثيب فكما يعاقبه بخلق الجزاء الذي يسوئه وخلق الثواب الذي يسره فكذلك يحسن أن يعاقبه بخلق المعصية وخلق الطاعة فان هذا يكون عدلاً منه وأما ان يخلق منه الكفر والمعصية ابتداء بلا سبب فمعاذ الله من ذلك قال السنى هذا توسط حسن جداً لا ياباه العقل والشرع ولكن من ابتداء الاول ؟ .. قال القدرى فما تقول أنت أيها السنى في الفعل الاول اذا لم يكن جزاء فما وجهه وأنت ممن يقول بالحكمة والتعليل وتنزه الرب سبحانه عن الظلم قال السنى لا يترمنى في هذا المقام بيان ذلك فاني لم أنتصبله انما انتصبت

لا بطل احتجاجك بالآية لذهبك الباطل « يريد قوله تعالى (ما أصابك من
 حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك) . ولم يجب باختصار أن البادى
 هو العبد لعله بأنه يأباه قوله « اذا أراد الله رحمة عبد جذب قوى ارادته
 وعزيمته الى ما ينفعه الخ » ثم عاد الى الجواب فقال « والله فى ذلك حكم
 وغايات محدودة لا تبلغها عقول العقلاء ومباحث الاذكياء » وهذا التجاه الى
 أساس ان الله يفعل ما يشاء ولا يسأل عما يفعل وهم يسألون ثم عاد فقال « والله
 سبحانه يضع فضله وتوفيقه وامداداه فى المحل الذى يصلح له وما لا يصلح له
 من المحال يدعه غفلاً فارغاً من الهدى والتوفيق » فوضع موضع أن يقول « والله
 سبحانه يضع فضله وتوفيقه وامداداه فى المحل الذى يشاء » قوله « يضعه فى
 المحل الذى يصلح له » ليوافق على أساس التعليل كأن للمحل صلاحية ذاتية
 واستعداداً ذاتياً غير معمول كما قال به الشيخ محيى الدين ابن عربى « ان
 الماهية غير مجعولة واخير والشر من حسن الاستعداد النفسى الامرى وسوءه »
 وأبطلناه فيما سياتى .

هذا وأصح قول قاله ابن القيم قوله فى رقم ١٤٤ « ومعاذ الله والله
 أكبر وأجل وأعظم وأعز أن يكون فى عبد شىء غير مخلوق له ولا هو
 داخل تحت قدرته ومشيتته فهو عبد مخلوق من كل وجه وبكل اعتبار وفقره
 الى خالقه وبارئه من لوازم ذاته وقلبه بيد خالقه وبين أصبعين من أصابعه
 يقلبه كيف يشاء فيجعله مريداً لما شاء وقوعه منه كارهاً لما لم يشأ وقوعه فما
 شاء كان وما لم يشأ لم يكن ونعم والله سلسلة المرجحات تنتهى الى أمر الله
 الكونى ومشيتته الناقذة التى لا سبيل للمخلوق الى الخروج عنها » (١)

(١) ومثله قوله فى قوله تعالى (فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره) « فان قلت فما

وقوله هذا يهضم كثيراً من سابق أقواله ولاحقها ومن جملة ما هدم به من أقواله قوله الذي تقلناه عنه ، انه لا تنفك كل ارادة من العبد الى مشيئة خاصة من الله توجب حدوثها بل يكفي في ذلك المشيئة العامة لجعله مريداً . إذ لا شبهة في أن جعل الله عبده مريداً لما شاء وقوعه منه يدل على أن ارادته الجزئية المتعلقة بالواقعات تتعلق كل واحدة منها بما تتعلق به بمشيئة خاصة من الله ولا تكفي فيها مشيئة الله العامة لكون العبد مريداً مطلقاً لأن هدم الارادة من العبد صالحة لان تتعلق بالواقع وضده فلا يحصل المعنى الذي أراده ابن القيم بان يقول وقلبه بين اصبعين من أصابعه يقلبه كيف يشاء فيجعله مريداً أى متصفاً بصفة الارادة مطلقاً ليقع ما شاء وقوعه منه بل لا معنى له . وأما قول الامام وتابعيه بلزوم هدم الشريعة وإبطال التكاليف الالهية التي نطق بها كتب الله المنزلة على رسله لو اعترف بالجبر الذي اعترف به في منعب الاشاعرة للزوم كونها تكليفاً بما ليس في وسع المكلفين فجوابه أولاً ان الجبر يلزم منعب الامام ومن تبعه أيضاً كما عرفت بشهادة شاهد من كلماتهم فما هو جوابهم فهو جوابنا وثانياً أنا لان لم كون تكاليف الله مع كون أزيمة المكلفين بيده ومشيئاتهم منوطة بمشيئته تكليفاً بالمحسالات وما لا يطلق مهما اشد وثاقهم ، لان امتثال التكاليف انما يقع عندنا وعند الامام وأنصاره بمعونة من الله الذي بيده الازمة وهذا الامتثال بهذه المعونة ممكن دائماً وعدم

الاسباب التي تشرح الصدور والتي تضيقها قلت السبب الذي يشرح الصدر النور الذي يخلقه الله فيه فإذا دخل ذلك النور اتسع بحسب قوة النور وضيقه وإذا فقد ذلك النور اظلم وتضيق . فان قلت فهل يمكن اكتساب هذا النور ام هو وهي قلت هو وهي وكسي واكتسابه أيضاً مجرد موهبة من الله تعالى فالامر كله لله والخير كله بيده وليس مع العبد من نفسه شيء البتة بل الله واهب الاسباب ومسيئاتها وجاعلها اسباباً ومانعها من يشاء ومانعها من يشاء إذا أراد بعبده خيراً ولله الاستفراغ وسعه وبذل جهده في الرغبة والرغبة فلهما مادتا التوفيق بقدر قيام الرغبة والرغبة في القلب يحصل التوفيق .

امكانه بدونها لا يجعل التكليف به تكليفاً بما لا يطاق لكون العبد يمكنه الاتيان به لو اراده لكنه لا يريد بدون الاعانة والتوفيق من الله تعالى ومن يكون الفعل ممكنه وهو لا يريد ويفتقر في ارادته الى الاعانة لا يعد ممنوعاً منه ولا التكليف به تكليفاً بما لا يطيقه لانه مختار في فعله قادر عليه ويمكن منه عند ارادته وهذا كاف في صحة التكليف به ولا حاجة في صحته الى كون الفعل اثر قدرته وكونها مؤثرة فيه كما ادعاه الامام وأتباعه مع كون هذا بمعنى خلق الفعل كما بيناه وقول الامام « فني المصير الى أنه لا أثر لقدرة العبد في فعله قطع طلبات الشرع والتكذيب بما جاء به المرسلون » ليس بشيء لصحة التكليف بالفعل مع كونه أثر قدرة الله وخلق المترتب على ارادة العبد للفعل ترتباً جرت عليه سنة الله من دون تأثير لقدرة العبد في الفعل سوى اقتدراتها به أما ان العبد لا يريد امتثال طلبات الشرع بلاعانة وتوفيق من الله تعالى مع كونه صاحب ارادة ومع تمكنه من فعلها وامثالها لو اراده وأما انه لا يمكنه الفعل والامتناع لعدم الارادة ولا تمكن الارادة لعدم الاعانة فنشؤه افتقار العبد في كل أمره الى الله قطعاً الذي لا يضرنا الاعتراف به ولا يمكن معارضتنا انكاره لانبيائه عن عدم القطع بتأثير اعانة الله وتوفيقه وهدايته اثباتاً ونفيّاً فكان في الامكان أن لا يسعد الموفق عندم ولا يشقى المخنول وهو خلاف نص القرآن بل وخلاف نصهم في تصوير حال الفريقين بقولهم « اذا اراد الله به خيراً ... واذا اراد الله به شراً ... » وليس لهم أن ينسوا في طريق التخلص عن الجبر أموراً نطق بها القرآن ونطقوا هم أنفسهم فلوقلنا باستغناء العبد عن مدد الله ومعوته لخالفنا ما جاء في شرائعه التي نأمر ابطالها من أن الانسان لا يملك لنفسه نقماً ولا ضراً الا ما شاء الله

وما جاء فيها من تعليم العباد بطلب الهداية منه لما أن من يهتدى الله فهو المتهتدى ومن يضل فلا هادى له من بعده .

وجملة القول أن قياسهم المكلف بالتكاليف الشرعية في مذهب الاشاعرة بالموثق الملقى في اليم مع الهى عن الابتلال غير صحيح من جهتين لان ذلك الموثق الملقى لا يقدر على التحرز من الابتلال ولو اراده ولا يقدر ملقيه أيضاً في هذه الحالة - وهو ناهيه عن الابتلال - على وقايته لو اراد ذلك فهذا تكليف بما لا يطاق بنام معنى التعبير بخلاف المكلف بالتكاليف الشرعية لأن هذا الموثق ليس بممنوع عن الفعل متى اراده والذي يأمره وينهاه أقدر على توفيقه لامتنال الامر والنهى لكون وثاقه بيده فلو كان أمره ونهيه غير من بيده الوثاق لأشكال الأمر حتى ان أمره ونهيه ممن ليس وثاقه بأيديهم فوثاقهم أيضاً بيد من بيده وثاقه أما كون إرادة المكلف بيد الله يتصرف فيها كيف يشاء لا كتصرف المكره الذى يفقد ارادة المكره بل لكون قلبه بين اصبعين من أصابعه يقلبه كيف يشاء، فهو لا يخرج المكلف عن كونه مختاراً في الفعل بالاختيار الصحيح فالفعل الذى يفعله ليس الا ما يريد هو نفسه أن يفعله غير أن كونه مريداً له بالنظر الى باطن الامر مبنى على كون الله يريد منه أن يريد ولا يمكنه الخروج عن إرادة الله ومشيئته اذ لو أمكنه لامكن بإرادة منه غير داخله في ملك الله وأتى له ذلك فعدم الامكان هذا ينشأ من سعة ملك الله واحاطته ولا يعد ذنباً على مذهب الاشعرى يؤاخذ به وانه سر القدر الذى من حقه أن تبقى على الباحث في مسألة القضاء والقدر مهما كان منقياً في البحث ، بقية منه غير منكشفة .

وهذا التحقيق الذى اهتديت اليه بتوفيق من الله والذى تنهد به دعوى

هدم الشريعة وابطال التكليف المأخوذ به من مذهب الجبر المتوسط وتدخل
مشكلة التكليف بما لا يطاق، ان أقل بشأنه كما قال الامام قد اطلقت أنفاسي
ولكنه لو وجدت في اقتباس هذا العلم من يسرد لي هذا الفصل لكان وحق
القائم على كل نفس بما كسبت أحب الي من ملك الدنيا بخذا فیرها أطول
أمدھا « أو ما يقرب منه فليس يبعد من القارى ان نصف الموفق أن يقدر
قدره ويستفيد منه غير مستخف له ولا ينصرف عنه لسهولة مأخذه وعدم
خطورة آخذه وقال ابن القيم في مقدمة شفاء العليل عن الفوائد التي ضمنها
كتابه : « لعلك لا تظفر بها في كتاب ولعل أكثر من تعظمه ماتوا بحسرتها
ولم يصلوا الى معرفتها والله يقسم فضله بين خلقه بعلمه وحكمته وهو العليم
الحكيم »

ولا يبقى بعد هذا إلا الزامنا بورد الاعتراض على انه سبحانه لكوته
يعين من يشاء ويهديه الى صراط مستقيم ويخذل من يشاء فيضل عن الصراط
السوى ويعد الاول حسن الثواب ويوعده الثاني بسوء العقاب لكننا لا نخاف
ورود الاعتراض على الله تعالى ان لم يخف المعارضون على أنفسهم انهم لن
يضرروا الله شيئاً والله غالب على أمره ولكن أكثر الناس لا يعلمون ألم يعلموا
أن الله له ملك السموات والارض يعذب من يشاء ويرحم من يشاء انه الحكم
واليه ترجعون لا يسأل عما يفعل وهم يسألون وطريقنا كما ترى في حل معضلة
أفعال العباد تستند في أخرى منزلة الى هذه النقطة ولا ندعى تمام حلها كغيرنا
مع كون طريقنا أقرب الى الحل من طريقهم وأسلم من الاعتراضات الواردة
عليهم ولا عيب لها غير احتوائها الخضوع لقانون (لا يسأل عما يفعل) ومن
ادعى الاستغناء من الخضوع لها فجدربأن نعت دعواه من أغلاطه بل من

هدم الشريعة الذي يتجنبه ويرمى به غيره .

تأثير عقيدة القضاء والقدر في حياة الانسان

راجت في بلاد الاسلام منذ آونة دعوى أن عقيدة القضاء والقدر بمعنى رد كل شيء الى مشيئة الله تسوق الناس الى البطالة والبطالة وتعوقهم عن المساعي وان المسلمين تأخروا في صفوف الامم بهذا السبب المائق ومع كون محدثي هذه الفكرة هم الملاحدة الساعين في تنفير المسلمين عن دينهم بتفنيدهم في عقائدهم واحدة بعد واحدة الداعين خدمة الاسلام بهذه الطريق ، فقد وقع أن كثيرا من الناس حتى البعض من علماء الدين كتبوا تحت تأثير هذه الدعايات ان لم يكن في تخطيط عقائد المسلمين في مثل التوكل والقضاء والقدر ففي تخطيطهم في فهم معانيها فالزموا الاصلاح والتعديل في تفسيرها وكثيرا ما وقعوا أنفسهم في الخطأ حتى ان فضيلة الشيخ بنحيت القائل في محاضراته المأروءة كرها « اني في هذه الليلة أريد أن أتحدث معكم في القضاء والقدر وذلك لأن معناها الحقيقي التمس على كثير من الناس والتبس عليهم مراد الشارع منها حتى انهم توهموا الكثرة استعمال هذين اللفظين أبش فيهما معنى الاكراه والاجبار وليس كما توهموه »

والقائل فيما يقرب من ختامها :

« وقس على هذا الحديث أمثاله من الاحاديث والآيات ولا تغتر بأقوال الذين جهلوا حقيقة التشريع الالهي وجبلوا على تثبيط هم العاملين وبث روح الكسل والتقاعد عن العمل الصالح » يفهم أنه وقع فيما وقع من الاخطاء والتكلفات - التي نقلناها في هذا الكتاب وانتقدناها عليه - عند تهريب

عقيدة القضاء والقدر الاسلامية من هجمات المجددين المتفرجين بالرغم من كون التجارب أرتنا أن ملايتهم في النقاش والميل الى نواحي التزويل والتعديل من تلك العقائد الدينية دون أن تستقبل تلك الهجمات من جباها والسى للتبرؤ من تهمة التعصب الذى تمودوا أن يلصقوا وصفتها بعلماء الدين ، ضعف يمدى الاسلام ويرديه فالبلى بهذا الضعف كثير فى علماء مصر غير المنتبهين لمكائد الملاحدة المصريين .

ومن ذا يسلم بكون الاعتقاد بالقضاء والقدر يسوق معتقديه الى المطالة حتى يحتاج الى تأويل أو اعتذار بوقوع الخطأ فى فهم معانيهما من المسلمين المتأخرين فتلك العقيدة بتمام معناها الذى لم يمتد تأويل ولا تبديل رد كل شئ الى الله والاذعان بأن الامر كله بيده لكن هذا الرد وهذا الاذعان لا يتضمن قعود الانسان واضعاً احدى يديه على الاخرى كالمكتوف وانما مضمونه أن يمتد مع عدم التقصير فى المساعى التى هى فى وسعه ، ان مساعيه أيضاً من الله أى ان كلامنا فى ناحية المسألة العملية كما أن فضيلة الشيعى بحيث درس المسألة فى محاضراته من ناحيتها تلك .

واذا بحثنا فى الناحية العملية فالمسلمون الاقدمون الاقوياء فى دينهم والذين تأثروا الافكار الدينية فى قلوبهم أكثر ، ما كانوا عاطلين ولا مغلوبين بين الامم قبلهم اكتبوا قوتهم فى الحياة من إيثار مذهب الاعتزال على مذهب الاشاعرة ؟ أريد أن أقول لا يستطيع أحد أن يدعى أنهم كانوا لا يؤمنون بالقضاء والقدر أما مسلمو هذا الزمان فلا يتركون أمراً الى القدر ولا يردون كل شئ الى الله كما أذهى بل يأملون كل شئ من العباد ويتزلفون اليهم ويتعلقون لمن رأوا الامور بيده لا يخافون الله ويخافون كل شئ وانهم

لا يألون جهدا في الحصول على منافعهم الخسيسة وطلب الأمن والراحة لهم ولو كان في ظل من الذل باسم العمل بالاحوط

يرى الجبناء أن الجبن حزم وتلك خديعة الطبع اللئيم
فيظهر أن لا إيمان هم بالقدر أو أن إيمانهم به ضعيف كل الضعف لكن
علماء الدين الذين أضلهم الصواب صياح اللادينيين بالدعاية ضد عقائد
الاسلام تراهم يما كسون الحقيقة في تشخيص المرض ويميلون من غير ما حاجة
الى مذهب الاعتزال كما فعل فضيلة الشيخ بنيت وقبله أكثر منه المرحوم
الشيخ محمد عبده .

فسلمو زماننا إن قالوا بأفواههم أنهم يؤمنون بالقدر فاما يقولونه ستر
للقص الواقع في إيمانهم به ويظن الغافل أن إيمانهم به سبب انحطاطهم ولو
صح إيمانهم به وتم لكانوا شجعانا لا يلوون عن التضحية بالاموال والانفس
ويستحقرونها في سبيل الغايات السامية فالاجدر بعلماء الدين أن يجتهدوا في
احياء عقيدة القضاء والقدر وتجديدها عند المسلمين بدل ما من اضعافها بالتأويل
والتعديل في تفسيرها اتخذاعا بتسويلات اللادينيين وانا انبها فيما سبق
وبالغنا في التنبيه على أن مسألة الايمان بالقدر بصفة كونها مسألة علم وعقيدة
لا ترفع المسؤولية والمكافين عن العباد في دنياهم وآخرتهم ففي حين أنه يلزم
عدم الاخلال بنفس تلك النظرية العلمية لاجل الوظائف والمساعي المنبعثة
عن المسؤولية والمكافية ، يلزم عدم الاخلال بالوظائف بناء على تلك النظرية .
ثم ماذا يكون مقدار علاقة مسلمي زماننا بمسائل العلم ؟ لاسيما علم الدين حتى
يكونوا قد تركوا بسببها أعمالا تحلو لهم أو لا تحلو لهم فهل لا يفكر الغافلون
المنخدعون بتسويلات الملاحسة الذين يريدون أن يزيّدوا في تخريب

عقائد المسلمين فترموا دينهم بذنوب نشأت عن ضعف الدين ، في ان مسلبي زماننا بعيدون عن العلم بأدق مسألة علمية كمسألة القضاء والقدر وعن العمل بموجب ذلك العلم ؟ وان هان لهم أن يسيثوا الظن بعقيدتهم الدينية فيسلوا عنها بدلا من أن يبحثوا عن نظر العلم البعيد فيها كما هان للعلماء أن يرجعوا القهقري أمام حملات اللادينيين بدلا من أن يستقبلوا دعاياتهم ويردوها على وجوههم بقوة العلم (١)

فالمسلمون بما اعترامهم وامتدت مرآيته الى علمائهم من ضعف قلب وأراهم أنفسهم محتاجين الى الحصول على مرضاة الغربيين عنهم أو الملاحدة الناشئة فيما بينهم أكثر من احتياجهم الى الحصول على مرضاة الله ، إن رجعوا خطوة أمام كل اعتراض ورد عليهم متعلق بمسألة دينية ، وهمين بحالهم هذا تصديق ما يُدعى من أن دينهم مانع عن الرقي ، ما رجحوا غير أن يكونوا ملعبة لاعداء الاسلام . فالاسلام لا حاجة له الى أى اصلاح ومن أرادوا اصلاحه فانما يحاولون افساده وتجب مقابلتهم بهذا الحس والشعور (٢)

(١) وقد يستدل الشاكون من عقيدة القدر والقاتلون باحتياجها الى التصحيح بأنه كثيرا ما يسمع من بعض العوام عند ما اترقوا المعاصي ولبسوا عليها جواهرهم بأنها مقدرة لهم فيجتزئون على المعاصي والأتام ويحتجون بالقدر وعندنا ان هذه الحالة لا يدل على أنهم آمنوا بالقدر فاضلم إيمانهم عن سواء السبيل بل نريهم شهودا لنا في تقص دعاوى القائلين بأن عقيدة القدر تحمل مقتديها على الكسل وترك العمل أى العمل الصالح المفيد في الدنيا والآخرة فإذا كانت هذه العقيدة تبث الانسان على البطالة وترك العمل انتظارا للقدر فلم لا تبغهم على ترك المعاصي التي هي أعمال وأعمال أيضا قبل هذه العقيدة عقار ذو أثرين متضادين يؤثر بالتنشيط فيمن يشاء وبالتعطيل فيمن يثاء فهذا دليل على أن كلا الفريقين من الناس المعتدلين بالقدر في تكاليفهم ونشاطهم كاذبون في ذلك الاعتذار والاحتجاج وانهم يختارون ما يحلو لهم ويوافق أهواءهم لحق عليهم أن يقال لهم « تهاؤوا لما وعدتم به في الدنيا من الخسران وفي الآخرة من عذاب النيران فتمها مقدران أيضا »

(٢) وقد كانت مشكلة القدر والقضاء موضع البحث والنقاش في الاسلام من قبل حتى

نعم ان المسلمين انفسهم في حاجة الى الاصلاح وأساس مرضهم ضعف القلب الناشئ من ضعف الدين فيجب على طبييهم الذي يتعهد مداواتهم أن لا يسلك عكس طريقها كاختراش دينهم والزيادة في اضعافه بل يسعى لاحياء عزة النفس الاسلامية في قلوبهم ، فينبغي للمسلم أن يرى ملته فوق كل دلة ويتشدد في اجتناب تقاليد تعد علامة أنه يرجح غير ملته عليها بأن يتشبه بغير المسلمين وما فهم — ولا يزال — كثير من علماء الاسلام وعقلائه أن لبس من محام آباؤهم بأسماء المسلمين برنيطة الافرنج في بلاد الاسلام وارااة الناس أشخاصهم في زى الاجانب واظهارها بمظاهرم وما الى ذلك مما يتضمن إكبارهم واستصغار الاسلام ، ضربة مهينة أيا ما اهانة على عزة النفس الاسلامية واستخفوا بمحذور هذا التقليد تحت تأثير قول المتفرنجين « لا يلزم شئ من تبديل الازياء » وغاية انكارهم عليه أن عدوه احتقاراً للقومية ولم يتدبروا أن معنى ذلك أن قوميتهم عزيزة عندهم فيهتمون بكرامتها ويحتنبون أن يمسوها بما يدل على معنى استهانة بها ولا عزة لدينهم عندهم ولا أهمية فلذلك لا ينتهبون على استهانة تلصق بكرامته ولا يعتبرونها استهانة والحال ان الاسلام القديم كان يُدرك بما فيه من عزة النفس ولا يخفى عليه أن التشبه بالكفار كفر .

وبالنظر الى أن النظر في الفرق بين تاريخ الاسلام القديم المعظم وبين

تولدت منه المذاهب المختلفة لكن أصحابها لم يدرسوها ولم يتنازعوا فيها تحت حجة أنها تسانع على البشر وتؤخر معتقديها في صفوف الامم بل تحمروا الحقيقة في عقائدهم الدينية وابتغوا مرضاة الله تعالى فن تفكر في سعة قدرته وعظمتها قال الجبر ومن رأى تزيه الله عن الظلم والقبايح قال بالتفويض ومن عمد الى الوسط قال لاجبر ولا تفويضاً .

تاريخ الاسلام المعدل الذى يحتوى العلماء المائلين الى أهل التجديد الحديث من حيث يشعرون أو لا يشعرون كلف في فهم مقم خطتهم في دفع المسئولية عنهم بالافتراء على ما لديننا من كنوز القوة المعنوية مثل التوكل على الله والايمان بالقدر ، فان أقمت الحجة عليهم بتأخر المسلمين في الزمن الحاضر بالرغم من تقدمهم في أزمنة الايمان بالقدر الايمان الخالص الذى لم يوهنه تعديل المتأولين ، كانت حجتى أقوم من حجتهم ، ومع هذا فكل منهما لما كان من قبيل اثبات الشيء بالدوران الذى لا يتم عند أهل العلم ما اجتزأت بمعارضتهم بمثل حجتهم وأوردت عليهم الدليل التحليلي الآتي :

هل الايمان بالقدر يسوق الانسان الى ترك المساعى أو يكون سائماً الى السعى للدنيا والآخرة فلننضم النظر فيه :

ان من يؤمن بالقدر ويرد كل شيء الى تقدير الله لما كان يعتقد ان اجتهاده في سعادة دنياه وأخراه أو توانيه في طريق سعادتهما مقدران أيضاً ينظر في أمره فان رأى سعيه للخير يستبشر منه كونه من عباد الله الذين خلقهم ليكونوا سعداء ويستريحه للسعى في سبيله فيزيد سعياً على سعيه وان رأى خلافه واستشعر شقاءه في الدنيا والآخرة فهل يقعد مطمئناً ومستريحاً أم يجزع من احتمال كونه في زمرة من كتب لهم الشقاء في الدنيا والآخرة وينساق في خلال الجزع الى طريق السعادة فما دام ان المساعى ليست الا وسائل لتحقيق القدر كما دل عليه الحديث الذى ذكرناه فيما سبق نقلاً عن مسند أحمد بن حنبل ويؤيده قوله عليه السلام (اعملوا فكل ميسر لما خلق له) أخرجه الطبرانى عن ابن عباس وعمران بن حصين وقد سبق حديث هشام ابن حكيم ان رجلاً قال يا رسول الله انبتدى الاعمال أم قد مضى القضاء فقال

ان الله لما أخرج ذرية آدم من ظهره وأشهدهم على أنفسهم ثم أقامهم بهم في كفيه فقال هؤلاء للجنة وهؤلاء للنار فأهل الجنة ميسرون لعمل أهل الجنة وأهل النار ميسرون لعمل أهل النار وحديث عبد الله بن عمر انه قال لما نزل (فمنهم شقي وسعيد) فقال عمر يا نبي الله على م لعمل على أمر قد فرغ منه أم لم يفرغ منه قال على أمر قد فرغ منه وقد جرت به الاقلام ولكن كل ميسر الحديث) ولما سمعه وأمثاله بعض الصحابة قال ما كنت أشد اجتهداً مني الآن وهو يدل على جلالة فقه الصحابة ودقة أفهامهم وصحة علومهم وقال بعض السلف « والله ما أحب أن يجعل أمري الى وكون أمري بيد الله خير من أن يكون بيدي » فالإيمان بالقدر يسوق معتقده دائماً الى السعي والعمل فيرى منفعة في المساعي قائلاً ان لم يشتر أحدهما فيشتر الآخر ومؤملاً خيراً من أسرار القدر ولا يمكنه تفسير القدر في مصلحته الا بهذه الطريق لان المقدس غير معلوم ولا اشارة له غير أفعاله وأعماله ^(١) ولما أن ينشئ المعتقد لقضاء والقدر يكون انتحازاً تاماً فيبعد كل البعد أن يلقى نفسه في هذه الدركة ويقعد آمناً مستريحاً أعني أن عطالة المؤمن بالقدر قائلاً ان الامر ينتهي الى ما يكون لما أنها لا تؤمن له راحة قلبية بل تنجي عن سوء ما يكون من اشارة القدر فيلزم أن يخاف هو موقفه العاض ويتشامم منه أكثر من مخافة منكر القدر وتشاؤمه ^(٢) ومقابل ذلك ، فالعاقول غير المهتم بالقدر وغير الراي ما في ترك

(١) فنحن لا ننكر قيمة الساعي في الدنيا والآخرة لانه مع كون قضاء الله وقدره حاكماً في كل شيء جعلت أعمال العباد أنفسهم واسطة لجريان القضاء والقدر المتعلقين بأفعالهم الاختيارية .

(٢) فإن قلت ان نظره وتفكيره في توافد أمره موقوف أيضاً على القدر قلنا نعم وفي الناس من ترك النظر فضلاً عن الساعي ولا فرق بين أن يكون تارك النظر معتقداً القدر أو غير معتقده أعني أن أقول لا يعترض علينا بأن معتقداً القدر يترك النظر لان القدر يكون مانعاً عن النظر ان كان مانعاً لا الايمان به كمن وضعه في تارك الساعي نفسه .

المساعي من معنى القدر المشئوم كما لا يخاف عدم السعي يئس ان لم ينل ما أمه
و يطيش لبه إذا قال لرؤيته الفضل في نفسه أما معتقد القدر والمعتمد عليه فلا
يئس ولا يفتر بسهولة وكم فرق بين إقدام الرجل على الاعمال العظيمة إذا كان
يعتقد أنه مستير اليها من الله وبينه إذا كان يعتقد أنه موكل الى نفسه مخدول ثم
ان معتقد القدر لا ينسى عند المواقفات أن يزينا بالتواضع ولا يعتقد ليه ورشده
بسكر الظفر وما أحسن ما أفاد قوله سبحانه وتعالى من تلك المزايا الدقيقة
التي يتضمنها الايمان بالقدر : (ما أصاب من مصيبة في الارض ولا في أنفسكم
الا في كتاب من قبل أن نبرأها ان ذلك على الله يسير لكيلا تأسوا على ما فاتكم
ولا تفرحوا بما آتاكم ان الله لا يحب كل مختال فخور)

الحاصل أنه لا وجه لذهاب أحد الى أن عقيدة ربط كل شيء بالقدر ورده
الى الله تعوق الانسان عن السعي والعمل وما تقتضيه الحياة من الحركات مستسلما
للقدر فهو لا يمكن تحت بناء أحسن بأنه ينهدم عليه بسبب اعتناقه عقيدة أنه
لا يجزى في السكون الاحكم ارادة الله فيفر كما اذا لم يعتنقها فلا يخافوا عليه ولا
نحسبوه أنه لن يرح محل التهلكة مستسلما للقدر ومنتظرا للموت وخصيما
لا يقع اقرار أمثال هذه الخطايا من مسلمي زماننا الذين يقومون لارواحهم
أثمانا باهظة . فمع القطع بأن كل شيء بالنظر الى بواطن الامور يجري تحت سيطرة
ارادة الله وأنه لا شيء في الحقيقة بأيدي العباد وأنه لا تتحرك ارادتهم الى جهة
أى شيء مالم تتعلق بها ارادة الله ، فلا ارادتهم أيضا أهمية عظيمة باعتبار كونها
علامة لارادة الله يدل عليه هذا المثال أعني فرار معتقد القدر من التهلكة بوضح
دلالة فلو قلتم لمن يؤمن بأن لا شيء بيده وأن جميع حركاته تدار بارادة الله ولماذا
تهرب اذن من التهلكة ؟ « فله أن يجيبكم » بأن الذي ألهى الهرب هو الله

فهو يهرّ بنى نعم ان لا أمت أى ان كانت نجاتى من التهلكة مقدرة أنج وان لم
أهرب الا أن سنة الله فى مثل هذه الاحوال جارية على انحاء عبادته بهر يهيم
فلذلك أفرّ انا »

فهذا حال الانسان ومعاملته فى الامور المتعلقة بدنياه مع الايمان بالقدر فلا
خوف على سميه لدنياه من ايمانه وعقيدته والمسلم فى هذا الزمان يترك ايمانه
ولا يترك دنياه ويكذب ان ترك وأحال الى القدر بل يكون لتركه سبب آخر
مثل الكسل والجهل بطريق السعى المنتج .

أجل يحتمل أن يوجد من تأبى عقولهم تأليف مسئلية الانسان
الاخروية مع عقيدة الايمان بالقدر ، تأبى بالرغم مما أسلفنا من الايضاحات
التي هي بهذا الصدد فمن المحتمل أن يقولوا اذا كان كل شىء من الله فالسعى
والعمل أيضاً لا يكون بيد الانسان ولا يفيد كونه اشارة لظهور القدر ولا
يفيد أيضاً وقوع السعى والعمل باختيار الانسان وارادته بعد ان كانت ارادته
واختياره أيضاً مريوطين بارادة الله شر به أو لم يشعر فكيف يجعلهم الله
مسئولين ويناقشهم فى أمور أتوها تحت تأثير خفى من ارادته وهل ليس
للا انسان بعد ان لم يكن بيده شىء وكان مجرد واسطة لانفاذ أحكام القدر . كما
قيل ان هي الا فتنتك . أن يقول « تجعلنى يارب فاعلاً وتسألنى عنه »

فهذه نقطة ينبغى التوقف عليها وقد أصبحنا عامنا الانسان ان لم يكن عالماً
ان لا شىء بيده وان ارادته تابعة لارادة الله فان لم تتبع بالاكراه فباغراء
واقناع أقوى تأثيراً من الاكراه فافشيننا سر القدر وكان الانسان يخال نفسه
فاعلاً مختاراً مطلقاً من كل قيد وتأثير الا ان حقيقة المسألة ان كانت كما قلنا
بشهادة الادلة العقلية والنقلية وكان يلزم أن لا يكون الانسان مسئولاً عما فعله

تحت التأثير فلا فرق في هذا الصدد بين أن يعلم أو لا يعلم كونه تحت التأثير وليس بمكسب الله حق تحميل المسؤولية على عبده - أن لم يملك ذلك الحق مطلقاً - أن يكون قد أخفى منه تأثيره في أفعاله الاختيارية وأوهمه أنه فاعل مختار مستقل وهو الذي أفشى هذا السروني عليه قائلاً : (واعلموا أن الله يحول بين المرء وقلبه) فهل تصح مسؤولية الإنسان عن أفعاله التي فعلها تحت التأثير شعر بالتأثير أو لم يشعر فلننظر في ذلك :

لننظر لكن في صحة مسؤولية من أمام من ؟ فبعد ما قال الله لعباده انكم مسئولون عن أعمالكم فهل يشك في كون موقفهم عنده موقف المسؤولية أم هل يكون لهم حق أن يقولوا « مادمننا ليس بأيدينا شيء ونفعل كل ما نفعله تحت إشارة خفية من ارادة الله فكيف يناقشنا على ما نفعله بدافع من ارادته » وهل يملك العبد الذي لا يملك شيئاً ولا يصح أن يكون بيده شيء ، حق الاعتراض على خالقه . والخطأ كله في قياس المعاملة بين الخالق والمخلوق بالمعاملات التي تجري بين الناس بعضهم مع بعض ووزنها بميزان الظلم والعدل المخصوص بمعاملاتهم لأن المعاملات بين الخالق والمخلوق تابعة لقانون (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون) فأصبح ملغى بهذا القانون جميع القوانين المتضمنة لطلب التعليل من العباد وقد صممت فيما سبق الآيات والاحاديث الناطقة بعدم وجود أي شيء بيد الانسان وأن كل شيء يجري تحت مشيئة الله وتبين لكم كيف تنتهي الادلة العقلية أيضاً اليه فهذه اذن حقيقة لا تنكر ومع ذلك فان كون موقف الانسان ، موقف المسؤولية وكونه لا يعذر ان عمل سوء ولا يظلم ربه الذي يجزيه على حسب أعماله ، حقيقة ثابتة أيضاً بدلالة الآيات والاحاديث وشهادة شاهد من نفس الانسان فنحن في ضرورة الايمان بها أيضاً فلنكون

كليةما حقا تؤمن بهما معاً ولا نوافق من لا يؤلف بينهما على القول بلزوم اعطاء شيء لا يندى العباد الذين لا شيء بأيديهم لجمعهم مستولين والا فيكون لهم حق أن يقولوا لله كذا وكذا دفاعاً عن أنفسهم ، لأن باب المجادلة والمناقشة بين المخلوق وخالقه مقفل من أوله الى آخره فان فتحتم ذلك الباب فلا تخرجوا عن عهدة حل المسئلة على مذهب الماتريديّة ولا المعتزلة فهل أنتم الذين أعطيتهم العباد مدخلا في أفعالهم بإرادتهم الجزئية التي يستقلون بها بل قبلتم مخالفة العباد في أفعالهم لتبعية خلق خالق تلك الافعال لإرادتهم ، تنقضون أيضا قاعدة (ان أثاب بفضله وان عاقب بعباده) اذ يلزم أن تكون دعوى استحقاق الثواب من العبد الذي يدير أفعاله بنفسه مسموعة وعلى انفتاح باب النقاش في ناحية العقاب فمعاقبة الكافر على كفره في الزمان المحدود بالعذاب المؤبد في النار لا ترى موافقة للنسبة العادلة بين الجرم والجزاء فان حلتم مشكلة استحقاق الثواب بالانتقال من الماتريديّة الى الاعتزال القائل بالوجوب على الله فلا نحلّون مشكلة الخلود في العذاب بالذهاب الى مذهب المعتزلة أيضا .

ثم وقد ادعى بعض من أولع بتعليل أفعال الله تعالى كابن قيم الجوزية انتهاء عذاب جهنم بفنائها وعدّ دوام العذاب منافياً لحكمة الله وعدالته كما ادّعت منافاتها لعذاب المجبور وأعنى بالمجبور من يكفر بالله ويضلّ بخذلان الله وحرمانه من هدايته ولا محتمل لاهتداء من خذله الله وضلال من أعانه فهذا هو المراد من المجبور بقضاء الله وقدره وقد علمت فيما سبق وتبينت أن هذا الجبر غير الاكراه وغير الاجباء وأن المجبور بهذا الجبر الذي يختص بالله تعالى ولا يمارض ارادة المجبور بل يتفق معها بمجبور غير معذور . ومنبع الخطأ في تعليل أفعال الله تعالى وتقدير حكمته وتعيين قواعد العدل والظلم في أفعاله

يقولنا القاصرة ومن هذا القبيل تسمية المعتزلة أنفسهم بأصحاب العدل تليحاً إلى مذهبهم في أفعال العباد (١) وابن القيم تراه يثراً في كتابه من المعتزلة ويتشدد في تضليلهم ثم لا ينجو من الوقوع في عقلياتهم وسنعرف أن من ألقاب المعتزلة (القدرية) ومن ذلك قديمي القدر بمعنى الاعتزال الذي يتضمن انكار القدر فاستمع إذن ما في المسند والسنن عن أبي الدبلى قال : أتيت أبي بن كعب فقلت في نفسى شىء من القدر فحدثنى بشىء لعل الله يذهب عني من قلبي فقال (ان الله لو عذب أهل سماواته وأهل أرضه لمذهبهم وهو غير ظالم لهم ولو رحمهم لمكانت رحمته خيراً لهم من أعمالهم ولو انفقت مثل أجد ذهباً ما قبله الله منك حتى تؤمن بالقدر وتعلم أن ما أصابك لم يكن ليخطئك وما أخطأك لم يكن ليصيبك ولو مت على غير ذلك كنت من أهل النار) قال فأتيت عبد الله بن مسعود وحذيفة بن اليمان وزيد بن ثابت فكل منهم حدثنى بمثل ذلك عن رسول الله ﷺ رواه الحاكم في صحيحه .

فمن هذا الحديث تعلم أهمية الايمان بالقدر وما يحتاج اليه من آمن به ولم يبق في قلبه شىء من الاعتزال الخلل بايمانه ، من سعة التفكير وكنت ذكرت هذا الحديث في كتابى الذى ألفته ردّاً على أقوال النافين للخلود وقد قال ابن القيم : « لهذا الحديث شأن عظيم وهو دال على أن من تكلم به أعرف الخلق بالله وأعظمهم له توحيداً وأكثرهم تعظيماً وفيه الشفاء التام في باب العدل والتوحيد فانه لا يزال يحول في نفوس كثير من الناس كيف يجتمع القضاء والقدر والامر والنهي وكيف يجتمع العدل والعقاب على المقضى

(١) قال ابن القيم في كتابه الذى سماه (اختلاف اللفظ) « ان أهل القدر حين نظروا في قدر الله الذى هو سره بأرواحهم وجلوه على متاعهم أو نعيم أو قصيم قايماً على ما جعل في تركيب الخلق من سرقة المثل من الخلق على الخلق أن يحولوا ذلك حكماً بين القدرين السبيل »

المقدر الذي لا بد للعبد من فعله » وابن القيم بعد ما قال ذلك أخذ يشرح معنى الحديث بتعداد نعم الله على عباده التي تنوء بكمواهلهم ولا يمكنهم أن يفوه شكر بعضها بل كلها وعمد بذلك إلى تأليف الحديث بما هو مذهبه من تعليل أفعال الله لكن الحديث الذي يعبر عن سعة حكمة الله ويمثل لها الجدير بأن يضيق عنه نطاق التعليل كما يضيق نطاق العبد والشكر عن نعم الله بل الحديث مسوق لخرق أمثال تلك المضايق وهو في غنى عن الشرح لظهور معناه ومما يكفل له ظهور المعنى كون أبي بن كعب أوردته لأذهاب ما بقي في نفس أبي الدرداء من القدر.

والقول الفصل انا نحن معاشر البشر في دار امتحان مدهش فكالم نأت الدنيا بأرادتنا الجزئية فبالنظر إلى أن خلقنا مختلفين في القوة والضعف والحسن والقبح والغنى والفقر والذكاة والغبارة واستعداد الهداية والضلالة، لم نأخذ حظوظنا من وسائل السعادة والشقاء حينما أخذنا باختيارنا وأرادتنا فلماذا تعجبون إذا كان مالك الملك الذي لم يترك أمرنا لنساق مبادئ الخلقة لا يتطعم تبذره في أفعالنا وحركاتنا التي لها علاقة شديدة بتلك المبادئ فهل في استطاعتكم أن تعترضوا على الفروق المشهودة بيننا في الفطرة وإن لا تعترضوا فلماذا لا تعترضون ؟ لا تعترضون البتة بناء على أن الخلق ليس له أن يعترض على خالقه إذ لا تشبه مالكية الخالق وحاكميته بأية حاكمية ومالكية فمالكية سواه مقيدة غير تامة وهذه مطلقة تعبر أجزاء الملوك التي لا تتجزأ فاذن لا تعترضون للسبب نفسه على كون الحاكمية في أفعالنا وحركاتنا له والمؤولية عن تلك الأفعال علينا لانكم إن لم تبدؤوا الاعتراض - على تقدير انفتاح باب - أو بالتعبير الأخف الاعتذار، من تفاوت الخلقة في المبادئ فيما تكونوا

أحراراً في أفعالكم وحركاتكم فالملك المطلق الذي حدد استعداداتكم كما شاء في الازل ان يخرجكم في أفعالكم وإراداتكم أيضاً عن قبضة ارادته كما قال محي الدين بن عربي الملقب بالشيخ الأكبر ان الخير والشر تابعان لاستعداد فاعليهما^(١) فمع كون الانسان مختاراً في أفعاله وحركاته من حيث استقلاله في ارادته الجزئية فرضاً هل يستوى في نقطة الارادة الجزئية موقف من خلق قليل الحظ من العقل السليم الذي يحتاج اليه في تمييز الحق من الباطل أو ضعيف الارادة تجسأ الشهوات النفسانية ، مع موقف من خلق رزين العقل ومتين الارادة ؟ وفضلاً عن ذلك فبين أهل السنة والمعتزلة مسألة الاخوة الثلاثة المشهورة الذين كسب أحدهم آخرته والثاني أخاهما والثالث مات صغيراً فان قال هذا الثالث « لو عشت لحرزت درجة أخى المسعود فلم أمتنى بإرب صغيراً ؟ » وقيل في جوابه « لو عشت لكنت مثل أخيك الخامر فصانك ربك بتمجيل موتك » فاذن يقول الاخ الشقي « هلا أمانتى صغيراً ووقافى مثل أخى الصغير أن أشقى بحياتى » وينتهى الجواب . فكل ذلك محاذير تترتب على فتح باب المناقشة وهل كذا يوجد مخلص منها غير الثبات على أساس (يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد) و (لا يزال عما يفعل وهم يسألون) أعنى أليس هذا آخر ملجأ في مذهب الماتريدية أيضاً فبناء على هذا ان استندنا في القول بسلطان مشيئة الله تعالى على أفعال العباد مع مسئوليتهم عن تلك الأفعال أيضاً الى أساس (يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد) و (لا يزال عما يفعل وهم يسألون) لانكون أحدثنا شيئاً جديداً أو استندنا الى أساس غير مسلم .

(١) ان الشيخ الأكبر أصاب في بناء الامر على مسألة الاستعداد والى كذا أخطأ أيضاً في سعيه لإخراج الاستعدادات من قبضة سلطان الله تعالى وسيجيء تحقيقه .

وجملة القول ان سعى الانسان لدنياه لا يخاف عليه من إيمانه بالقدر قطعاً
كما اسلفنا وانت لا تعبد أحداً يجادل في البقاء تحت جدار أو سقف أخذاً
بأنهم مان محتجاً بالقدر وقائلاً ان الله يوقفني هنا ولا أحدا يموت من الجوع
ويأتي كسب رزقه أو يرد لقمة نؤولها محتجاً بالقدر وقائلاً ان ربي قدر أن
أموت جوعاً . أما المتوafون في وظائفهم الدينية والمتفانون على المناهي ثم المحتجون
بالقدر استهتاراً منهم قفل لهم ان احتجاجكم بالقدر لا يفتني عنكم من عذاب
جهنم شيئاً لكونه مقدراً أيضاً وأنتم ان حاجتكم الله فلا تمحونه وتكون لكم
شقتكم فان أجابوك بأنهم راضون فاعلم أنهم لا يؤمنون باليوم الآخر ولا بالقدر
فان لم يرضوا فليكنوا عن الحاجة فان حاجتهم داحضة عند ربهم .
ومن جوامع الكلم في هذا المقام قول ابن قتيبة في (اختلاف اللفظ)
« وعدل القول ان الله عدل لا يجوز كيف خلق وكيف قدر وكيف أعطى
وكيف منع وانه لا يخرج من قدرته شيء ولا يكون في مملكته من السموات
والارض الا ما أراد وانه لا دين لاحد عليه ولا حق لاحد قبله فان أعطى فبفضل
وان منع فبعدل وان العباد يستطيعون ويعملون ويجزون بما يكسبون وان الله
لطيفة يبتديء بها من أراد ويتفضل بها على من أحب يوقدها في القلوب فيعود
بها الى طاعته ويمنعها من حقت عليه كمنه فهذه جملة ما ينتهي اليه علم ابن آدم
من قدر الله عز وجل وما سوى ذلك مخزون عنه »

علاقة عقيدة الجبر بنظرية وحدة الوجود

من الناس من يحسرون صلة بين عقيدة الجبر التي هي بمعنى رد كل شيء
الى الله ونظرية وحدة الوجود المشهورة ويعتدون الجبر من فروع القول
بتلك النظرية لكننا لسنا موافقينهم على هذا الرأي ولا ثالث برحمة الجبر

ولا نعلم كون سيطرة الله تعالى على أفعال عباده تستلزم اتحاد المسيطر مع المسيطر عليهم لاسيما ان اثباتنا مشولية العباد عن أعمالهم لا يتلف ونظرية وحدة الوجود قطعاً . ولنظرية وحدة الوجود تفسير مقول بمعنى اعتبار وجود الممكنات بمنزلة العدم بالنسبة الى وجود واجب الوجود فيكون الموجود واحداً وما عداه وجوده كالعدم لعدم كون الوجود ضرورياً له واحتياجه الى موجد يوجده ويبقيه ونحن نعرف بوحدة الوجود بهذا المعنى لا كفريات من قال :

المبد رب والرب عبد ياليت شعري من المكاف

هذا وقد كان في نيتي أن أكتب في إبطال وحدة الوجود بمعناه الذي راجع عند غلاة الصوفية القدماء وراق بعض الملاحدة المصريين كما يروهم كل شيء يناقض الاسلام ويكون له أثر في هدمه ، وأن أضمت في هذا الكتاب فكتبت شيئاً منه ثم رأيت أن المسألة طويلة الدليل فأرجأته الى تأليف مستقل إن شاء الله تعالى .

مسألة ترتب خلق الله على كسب العبد

قد ذكرنا في ماسبق أن فضيلة الشيخ محمد بن حبت اجتهد في محاضراته أن يعطي العباد زيادة قوة بصدد إيقاع أفعالهم الاختيارية ومن ذلك أن خلق الله أفعال عباده بعد أن وجهوا إرادتهم نحوها كاهلين لما كان مبنياً على جبريئة سنة الله بخلقها عند أهل السنة فيصرون عند المشككين كون ترتب الخلق على كسبهم ترتباً حادياً أي مبدئياً على جبريئة الصائفة من الله موجهاً لغيره هذا الترتيب ، لكن فضيلة الشيخ يرجعه الى ترتب المسبب على السبب ويجمعه

ترتباً عقلياً ليتسنى له أن يدعى استحالة خلافه فلا يُصدر العباد اراداتهم حال كونهم مستقلين في اختيار أى جانب من الفعل والترك من حيث ان اراداتهم الجزئية غير منوطة بإرادة الله عند الشيخ ، الا ويعقبه خلق الله ذلك الجانب الذى تعلقت به اراداتهم ويكون عدم تعقيب محالا عقلياً مثل تخلف المسبب عن السبب ، فالعباد إن لم يكونوا خالقى أفعالهم فبأيديهم جعل الله خالقها بقدر ما لو كان بأيديهم خلقها وترتب الاحتراق على مماسة النار أيضاً عقلى عند الشيخ لاعادى كما هو المشهور عند المتكلمين ، لانه أيضاً من قبيل ترتب المسبب على السبب فاذا أراد الله عدم ترتب الاحتراق على مماسة النار سلبها وصف السببية ، فالأمر التكويني في قوله تعالى (يا نار — كوني برداً وسلاماً على إبراهيم) سلب ناراً ثم ورد وصف السببية عند مماسة سيدنا إبراهيم عليه السلام ، وهكذا سببية كسب العباد المتعلق بأفعالهم خلق الله تلك الافعال أى اذا لم يرد الله خلق فعل العبد على موجب ارادته يسلبها وصف السببية .

ونظرية الشيخ المحاضر هذه أيضاً مما لا طائل تحته عندي لان هذه السببيات وهذه الاوصاف اذا كانت مما يُعطى ويسترد تابعة لتكوين الله تعالى فالاسباب عادية وترتب مسبباتها عليها وارتباطها بها عادى لاعقلى وانما الارتباط العقلى ارتباط المسببات بأسبابها التى لا تقبل أن تسلب صفات السببية ، ويلزم على نظريته أيضاً أن تكون معجزات الانبياء كعدم احراق النار سيدنا إبراهيم عليه السلام من قبيل (خارق العقل) لامن قبيل (خارق العادة) والحال أن خارق العقل لا يقع ولو من طريق المعجزة لان قدرة الله لا تتعلق بما لا يمكن عقلا والمعجزات أمور مستحيلة عادة لاستحالة عقلا ،

نعم ان الشيخ لا يستطيع أن ينكر تبعية هذه الامور التي أصعدنا الى مرتبة خارق العقل لأمر الله فيكون قد أحدث في طرز (محال عقلي عادي) نوعاً من المحال الصاعد النازل ونوعاً من الترتيب العقلي العادي ومنشأ كل هذه العجائب انه ما كفاه القول بارتباط خلق الله بكسب العباد ولزومه له عادة فادعى الارتباط وال لزوم العقليين ليزداد تأثيرهم في أفعالهم وقلب على هذا القياس سائر الاوازم العادية مثل احراق النار الى الاوازم العقلية ثم ما وسعه انكار سلطة الله عليها فقال بإمكان زوال هذا الارتباط وهذا اللزوم بمشيئة الله فأنزله منزلة الارتباط العقلي العادي فخالف الجمهور ثم رجع الى قولهم وما بقي له إلا أنه لم يشعر برجوعه .

من هم القدرية ؟

من المتعارف كون (القدرية) لقباً آخر للمعتزلة بالنظر الى ما ذهبوا اليه في مسألة أفعال العباد وهي نسبة الى القدر بفتححتين الذي هو قرين (القضاء) والحال أن المعتزلة ينكرون ذلك القدر و يرفضون هذا اللقب قائلين انه أنسب بسالكى مسلك الجبر المحض والمتوسط لأن الانسان ينسب الى ما يثبت ويترف به لا الى ما ينفيه وأصل السبب في رفض هذا اللقب كون طائفة القدرية مسمومين بلسان النبوة في حديث : (لعنت القدرية على لسان سبعين نبيا) ولهذا برحى كل من الطرفين المتنازعين في مسألة أفعال العباد الطرف الآخر بهذا اللقب لكن الاصح اطلاقه على المعتزلة كما هو المشهور اذ ورد في حديث آخر : (القدرية مجوس هذه الامة) فكما أن المجوس ينسبون الخير الى الله والشر الى الشيطان ويسمون خالق الخير (يزدان) وخالق

الشر (أهرمن) فالمعتزلة أيضاً يفرقون بين الخير والشر ويسندون الخير إلى الله والشر إلى الإنسان ويقولون إن الله لا يريد^(١) فلهم مشابهة بالمجوس ثم إن المعتزلة وإن قالوا معارضة لهذا التشبيه أن كون الشرور والقبائح مخلوقة لله تعالى ومخالفة لمرضاته معاً كما ذهبت إليه الجبرية والاشاعرة، يشبه ما عند المجوس من خلق الله الشيطان ثم تبرئته منه لكن هذه المشابهة ليست في الوضوح بدرجة تقاس بالمشابهة في القول بالخالقين وفضلاً عن ذلك فحديث (إذا قامت القيامة نادى مناد في أهل الجمع أين خصماء الله فيقوم القدرية) ينطبق على المعتزلة أوضح منه على خصومهم بل ما مر أن في مذهبهم شائبة الاشراك أما مسألة كون مثبت الشيء أحق بأن ينسب إليه من نفيه فيقابله أن الإنسان قد يسمى بما بالغ في انكاره ومن هذا النوع التسمية بالضد ووجه بعضهم التلقيب بأن المعتزلة يقولون بتدرة العباد فلماذا لقبوا بالقدرية لكن النسبة إلى القدرة تقتضي أن يقال (قدرية) بضم القاف وهو خلاف المشهور كذا في شرح المقاصد وقد يعترض عليه بأن القدر بفتحين جاء بمعنى القدرة كما في القاموس فلا مانع من أن يسموا القدرية بهذا المعنى ويوافق المشهور

(١) المعتزلة مع قولهم بأن جميع أفعال العباد غير مخلوقة له تعالى بل للعباد قالوا إن الله تعالى يريد من العباد الإيمان والطاعات ولا يريد الكفر والمعاصي بمعنى أنه تعالى يريد منهم إيمانهم والطاعات لا بمعنى أنه تعالى يريد إيمانهم وطاعاتهم ليلزمهم القول بكون بعض أفعال العباد وهو الإيمان والطاعات مخلوقة له تعالى بناء على أن إرادة الواجب تعالى فعل نفسه توجب وقوع الفعل المراد وفقاً وإنما اختلفوا في أن إرادته تعالى هل غيره توجب وقوع المراد أولاً فذهب أهل السنة إلى الأول والمعتزلة إلى الثاني ولذا ورد عليهم أن الكفر والمعاصي أكثر وقوعاً من الإيمان والطاعات بإضافة مضاعفة فيلزم أن لا يقع مما أراد الله تعالى من عباده إلا قليل ومن البين عتق كل عاقل أنه لا يرضى بعبادته وقيمه غيرية فكيف من عباده من عبادة السموات والأرض.

لكن يرد عليه أنه لو أريدت النسبة إلى القدرة لما عدل عن التلقظ المشهور في
معناها وهو القدرة إلى غير المشهور فيه أعني القدر .

ولنفرض أن كلا من الطرفين أي الجبرية والمعتزلة لا يلزم خصمه في
تعيين المراد من (القدرية) الواردة في حديث (لعنت القدرية على لسان
سبعين نبيا) : هل هم مثبتو القدر أو منكروه بالنظر إلى قاعدة التسمية وليرم
كل منهما الآخر أيضاً بالحديث المعبر عن القدرية بخصماء الله ، فهناك أمر
ثابت لا يحتمل النزاع وهو ورود أحاديث كثيرة في ذم منكري القدر وقد
قلنا بعضها في أوائل هذا الكتاب حتى أن في بعضها عبارة اللعن كما في الحديث
الذي لمن القدرية فمن البديهي إذن أن النبي ﷺ لا يذم بهذه الأحاديث .
المنازع فيها منبهي القدر على خلاف تلك الأحاديث التي صرح فيها بدم
منكريه إذ لا يستحق اللعن من أنكره ومن أثبتته بما فعله يكون ضروريا
حمل القدرية في هذه الأحاديث على المعتزلة .

آراء فلاسفة الغرب

(١)

قد علمت مما نقلته في مقدمة الكتاب عن محاضرة الاستاذ حسين رمزي في علم النفس أن الانسان عند العلماء النفسيين مسير لا مخير أو على الأقل عند بعض منهم .

(٢)

ثم راجعت القسم الأول المخصص لعلم النفس من كتاب مبادئ الفلسفة الذي ترجمه الاستاذ العلامة أحمد نعيم بك التركي من الفرنسية مع تعليقات عليه من عنده وذكرا أنه من الكتب المدرسية المؤلفة على وفق بروجرام اليسانس الفرنسي فاطلمت أولاً على قول مؤلفه الغريب عن مذهب الجبر أنه مهجور في العالم كله إلا الاسلام في حين أن الغرب ملئ بالذاهبين مذهب الجبر من رجال الدين المسيحي والفلاسفة القدماء والمتأخرين كما ذكرهم أحمد نعيم بك فأعزة النصارى الاولى وفيهم (سنت. أوغستن) أشهر حامل لاواء الدعاية النصرانية جيريون ، والبروتستانديون جيريون ، وحسبك فيما بلغه (لوتر) من عقيدة الجبر ما ألفه دفاعاً عن الجبر ومما (الاختيار الأسير) و (كانون) وأتباعه جيريون و (جانس فيوس) وأتباعه جيريون والفلاسفة القدماء الرواقيون جيريون والمنسوبيون الى (يوردوايال) المتدينون جيريون ومن المتأخرين (هوبس) جيري ؛ (اسبينوزا) جيري ، (ديويد هيوم) جيري ، (كولنس) جيري ، (بيل) جيري ، (لايبنيج) جيري ، (كانت) جيري ، (ستوارت ميل) جيري ، وأصحاب دائرة المعارف مثل

(ديدرو) و (دولباخ) و (لامترى) جيريون . وأساطين العلوم المثبتة اليوم
المعروفون بأسمائهم جيريون متسترين بستار الايجاب .

واتهام عقيدة الاسلام بالجبر المحض من حيث أنه محتو على الايمان بالقدر
هو نفسه عقيدة لمؤلفي الغرب من دون تحقيق وفهم لمعنى الايمان بالقدر حتى انه
لا يُمكن التعريض بالاسلام في أهم الآثار الحديثة مثل قاموس الفلسفة في غضون
سطور تشرح الاشكال العظيم في تأليف القضاء والقدر مع مسألة الحرية
والاختيار وحتى يقول (باستيا) مدرس الاقتصاد « ليس في الدنيا أحد يمتد
الجبر حتى ولا في الاستئانة » ويبقى قوله هذا في دوائر المعارف شاهدا لغويا !
هذا كله بالرغم من أن الجبر المحض مذهب فئة قليلة خلت من المسلمين
وانقطع نسلهم منذ ألف سنة ومن أن كثيرا من العلماء في أوروبا جيريون
كما سمعت ومن أن مؤلف كتاب مبادئ الفلسفة ذلك العالم الفرنسي الذي رمى
الاسلام بالجبر لا يأتي في نقاشه مع أصحاب مذهب الايجاب الذين هم ليسوا غير
الجبريين ، بما يقنع العقول في حين أنه لا يقيم لمذهب الجبر بعد نسبتة الى
الاسلام وزنا ولو بحد ما يراه جديرا بالمناقشة .

والانسان يتعجب من غرور مؤلفي الغرب واستخفافهم بمذاهب
الاسلام مع عدم علمهم بها ويتعجب من سفهاء المسلمين المقلدين لهم في ذاك
الغرور وذاك الجهل ومن علماء الدين الذين يعظم في أعينهم ذاك الغرور وذاك
الجهل من الفريقين فيناقشونهم في وجل وتهقر وما أحسن ما قال المترجم
أحمد نعيم :

« فاذا نظر الى أن أكثر الناس ذمّا وتمحيصاً لمسألة القضاء والقدر
بطريق علمي هم علماء الاسلام وإلى أن أكثر من كانت لهم يد عند الغربيين

في انتقال أدلة ضد الجبر الى عالم الغرب هم المسلمون ، اذا نظر الى هذا
اقلب خطأ الغربيين في تقدير مذاهب الجبر والقدر في الاسلام ظلماً لا يحمد
التعريف مع أن الدلائل المرئية اليوم في المؤلفات الغربية المؤيدة للجبر أو
الناقضة له لا تختلف عما كتب قبل ألف سنة في كتبنا الاسلامية إلا بقدر
ما زيد عليه من بعض خلاصات تجريبية ليس من شأنها أن تحدث تغييراً ما
في أساس المسألة .

يبتدىء خطأ مؤلف مبادئ الفلسفة بظن أن مذهب الجبر أنه غير مذهب
الايجاب الذي ناقش أصحابه . نعم ان الايجاب قد لا يكون معتقداً لوجود
الإله فيفترق مذهب عن الجبر في تعيين المجبر فحسب ولهذا ترى أصحاب
القاموس الفلسفي يسمون مذهب الايجاب مذهب الجبرية المادية وفي كلا
المذهبين أعني الجبر والايجاب ينفي الاختيار كما اعترف به مؤلف مبادئ
الفلسفة ولم ينتبه لخطأ الذي ذكرنا لامن اعترافه هذا ولا من تسمية
أصحاب القاموس الفلسفي .

ثم ان المؤلف المذكور عند ما عني بإثبات الاختيار يفصل الفعل
الاختياري الى خمس مراحل : مرحلة تصور الفعل ، ومرحلة تصور دواعيه ،
 ومرحلة التردد لموازنة الاسباب والدواعي ، ومرحلة الحكم والترجيح
المتضمن لقصد الفعل ، ومرحلة تحقق الفعل . فلا يجد الاختيار في المراحل
الثلاث الاولى ولا في المرحلة الخامسة لكون كل منها اضطرارياً تابعا لنظامه
الطبيعي وانما يجده في المرحلة الرابعة التي هي مرحلة الترجيح والحكم ويبين
ذلك بأن الترجيح الواقع عند موازنة الاسباب التي هي المرحلة الثالثة مبني
على تحري الخير الراجع لذاته أي الخير الراجع في نفس الأمر والذهن يصل

اليه بقوانينه المعينة ويُضطر الى الحكم به . أما الترجيح في المرحلة الرابعة فمبني على تحري الخير الراجح بالنسبة الى الفاعل وليس له قانون يضطره الى الحكم به فهو اختياري محض . فلو أن أذهاتنا انكشفت لها عواقب الفعل بوضوح تام لكان حكمها الواقع في المرحلة الرابعة عين حكمها الواقع في المرحلة الثالثة ورأت أن الخير الراجح في نفس الامر خير لنا أيضاً وهذا معنى ما قالهسقراط « لا يكون أحد شريراً بالارادة » يعني لا يريد الشر وإنما يندشأ الخطأ من الجهل المركب في الذهن^(١)

هذا ما قاله العالم النفسى الفرنسى (جوزج ل . فونس غريو) مؤلف (مبادئ الفلسفة) . وقد انتقد المترجم قوله عليه :

وانا أقول كما أن الحكم بالخير الراجح في نفس الامر اضطرارى لذهن

(١) ذكرنا بمناسبة هذا مقوله أبو الماية « سألت أصحاب محمد عن قوله تعالى (انما التوبة على الله للذين يعملون السوء بجهالة ثم يتوبون من قريب الآية) فقالوا كل من عمى الله فهو جاهل ومن تاب قبل الموت تقدم مات من قريب » وقال قتادة « من عمى ربه فهو جاهل حتى يتزغ من خطيئته » وروى عن مجاهد والضحاك : « ليس من جهالة أن لا يعلم حلالاً ولا حراماً ولكن من جهالة حتى يدخل فيه » وبما بين ذلك قوله تعالى (انما يخشى الله من عباده العلماء) فكل من خشي طاعته بفعل أو امره وترك نواهيه فهو عالم كما قال تعالى (أم من هو قانت آاء الليل ساجداً وقائماً يحذر الآخرة ويرجو رحمة ربه قل هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون) فلينظر الذين يتصمون بالجهلة الآخرة أعنى : (هل يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون) ويستدلون به على فضل العلم مطلقاً ، في سياق الآية وسياقها وقد قال رجل لاتبى أباها العالم فقال لينا علماء انما العالم من يخشى الله وقال ابن مسعود وكفى بخشية الله علماً والاعتزاز بالله جهلاً فالخاص ان أصل الحيثيات الجهل وان تمام العلم في العمل بمقتضاء والعالم غير العامل عالم من وجه وجاهل من وجه آخر ألا ترى الى قوله تعالى (ولقد علموا لمن اشتراء ماله في الآخرة من خلاق ولبئس ما شروا به أنفسهم لو كانوا يعلمون) فثبت لهم العلم الذى به تقوم الحاجة عليهم وفقى عنهم العلم النافع الموجب لترك الضرر .

الفاعل فالحكم بالخير الراجح بالنسبة الى الفاعل اضطرارى له أيضا لانه يصل
اليه بقياس مرتب كالتقياس الموصل الى الخير الراجح فى نفس الامر وان
كانت احدى مقدمتى القياس الموصل الى الخير بالنسبة اليه أو كلاهما كاذبة
لكنه يعتقدونها صادقة مثل مقدمتى القياس الموصل الى الخير لذاته ولو لم يكن
اعتقاده كذلك لم يكن جهله مركبا . فالعلم والجهل المركب متساويان فى قوة
دفع الذهن الى الحكم بالنتيجة ولهذا عرّف المنطقيون القياس بقول مؤلف
من أقوال متى سُلِّتْ لزم عنها لذاتها قول آخر ولم يشترطوا صدق مقدمات
القياس فى استلزامها النتيجة فالحكم بالنتيجة لازم قطعاً للقياس الذى اعتقد
مقدمته وان لم تكونا صادقتين فى نفس الامر كالحكم بنتيجة القياس الصادق
المقدمتين (١)

وقد أجمع علماءنا على أن العلم والإعتراف بالنتيجة حتم لازم للعلم بالمقدمتين
المرتبتين وان اختلفوا فى نوع هذا اللازم فذهب الامام الرازى الى انه لازم
عقلى والجمهور الى انه لزوم عادى بمعنى ان من سنة الله أن يخلق العلم بالنتيجة
عقب العلم بالمقدمتين واشتهر عند أهل العلم كالمثل السائر للعجيب المستحيل
قولهم «فلان يعترف بالمقدمتين ولا يعترف بالنتيجة» فهل يحدث هذا المؤلف
الفرنسى مضربا جديدا لذاك المثل أم أنه ينكره ويضع قاعدة نفسية على خلافه
ونتيجة هذا التحليل أنه على قول المؤلف الفرنسى باتتفاء الاختيار فى
المرحلة الثالثة يلزم أن يفتنى فى المرحلة الرابعة أيضا .

(١) فهل يظن المؤلف الفرنسى ان ذهن الناعم لا يقدر فى المرحلة الرابعة على ترتيب
قياس يبنى عليه حكمه يكون الفعل خيرا وراجحا بالنسبة اليه فذلا يكون له اراديا صادرا
منه معلوم العلة عنده وقد عرف هو نفسه الفعل الارادى فى كتابه بذلك .

ويرد على قوله أيضاً انه يستلزم أن لا يكون فعل الفاعل الذي يختار
الخير لذاته اختيارياً لا ابتنائاً على حكم اضطرارى بل نقول ان الحكم بترجيح
الخير لذاته اذا كان ضرورياً واستتبع ضرورة الحكم ضرورة العمل
لاضطرراً دائماً الى فعل الخير في نفس الامر وما أمكنه فعل الخير الراجع بالنسبة
الى نفس الفاعل أبداً !

وعلماء الاسلام المبتنون للاختيار لم يتوصلوا اليه بانكارهم الحكم القطعى
الاضطرارى بالرجحان فى المرحلة الرابعة لادراكهم ان خطأ فى ذلك فاعترفوا
بالحكم والقطع فيه سواء أكان بالنسبة الى نفس الامر أو الى نفس الفاعل ثم
قالوا ان الحكم بالرجحان لا يوجب الترجيح الفعلى مهما كان الحكم قطعياً
واضطرارياً بل يوازى ترجيح المرجوح وكون العمل بالراجح راجعاً غير واجب.
وقد علمت مبحث الترجيح بلا مرجح وتفصيله بما لا مزيد عليه وعلمت
رأينا فيه وان العمل بالأولى ينتهى الى العمل بالواجب وتعلم من الاحاطة
بجميع ذلك أن علماء الاسلام قد بلغوا فى تحقيق مسألة الجبر والاختيار
أبعد شأواً .

فأنت ترى أن المؤلف لم يصب فى تعيين المرحلة التى خصصها للحكم
برجحان الفعل بالنسبة الى الفاعل ، محلاً للاختيار لان هذا الحكم أيضاً
ضرورى له كما أوضحنا وليس الاختيار الذى ينشده عبارة عن الترجيح
الحكمى بل عبارة عن الترجيح الفعلى المتحقق فى المرحلة الخامسة ان كان
الاختيار موجوداً أو بين هاتين المرحلتين الأخيرتين ومداره على أن
الترجيح الحكمى لا يستلزم الترجيح الفعلى فعلم الاستلزام هذا هو محط
الاختيار فالفاعل مختار بعد الترجيح الاول أى الحكم برجحان الفعل وله

بعد أن يكف عن الفعل جانحاً لتأخيره أو تبديله إذا الترجيح الحكيم غير موجب للفعل وإنما هو مرجح له كما ادعاه المتكلمون المجوزون للترجيح بلا مرجح وقد سبق كلامنا عليه .

وسر كون المؤلف الفرنسي لم يوفق لوجدان الاختيار في أى مرحلة من مراحل الفعل الاختيارى الحسن عدم كون الاختيار نفسه اختيارياً كما قالت الشاعرة « ان الانسان مختار في أفعاله مضطر في اختياره » ولو كان مختاراً في اختياره أيضاً لزم التسلسل فذاك العالم الغربى ينشد الترجيح الاختيارى في فعل العاقل وإرادته الفعل وينيب عنه أن الترجيح اختيار بعينه والاختيار لا يكون مبنياً على اختيار آخر نعم ان الاختيار يكون حراً أو مربوطاً بالسبب والمؤلف ممن يرى حاجته الى الارتباط بالسبب ثم يبحث عن حريته وهذا خلاف المفروض فهو لا يدري كيف يكون الاختيار فيضله حيث يجده وينفيه بينما يثبتته ثم يعيب الاسلام ويرميه بأنه ينفيه في حين أن علماء الاسلام ليس فيهم منذ ألف سنة إلا من قال بأن الانسان مختار في أفعاله .

ومن أخطاء هذا المؤلف أنه يقسم الفعل الإرادى للانسان الى اختيارى وغير اختيارى ويخصص الفعل الاختيارى بما اذا كان قد قرن في ذهنه بين أشياء ووازن ثم اختار واحداً منها ورجحه على غيره وإذا فعل فلا غير متجه الذهن الى ما عداه ولا مقارناً بينهما فذاك الفعل عنده ارادى قطع لا اختيارى لانتفاء الترجيح والاختيار .

وأنا أقول الاختيار الذى يبحث عنه المؤلف وأمثاله من علماء الغرب فى الانسان ويرجم الى معنى الترجيح لا يختلف عن الإرادة فيصدق على كل فعل ارادى أنه فعل اختيارى ولا أقل من أن يكون المريد يختار الفعل على الترك

أو يختار الترك على الفعل فلا تتخلف الإرادة عن الاختيار ولا توجد الإرادة بدون الاختيار^(١) بل هي نفسها اختيار وترجيح ولهذا ترى علماءنا المتكلمين يعرفون الإرادة بأنها صفة توجب تخصيص أحد المقدورين من الفعل والترك بالوقوع نعم قد يكون المريد ذاهلاً عن عملية الترجيح والاختيار الحاصلة في ذهنه لسرعة حصولها ومروون الذهن عليها ومن هذا يزعم المؤلف أن بعض الأفعال الإرادية يفعله المريد غير مختار فيه مع أن مجرد تعيين الفعل من المريد اختيار وترجيح كما قلنا وقد كانت الإرادة الجزئية المتعينة بتعيين الفعل منبع اختيار الإنسان عند علماء الإسلام وكيف يستقيم زعم المؤلف هذا وقوله بانتفاء الاختيار والترجيح في بعض الأفعال الإرادية وهو الذي اعترف لكل فعل إرادي يفعله الإنسان بالسبب والغاية وعرف الفعل الإرادي بما يشعر الفاعل بسببه وغايته القريين على الأقل مع أن لزوم الشعور بالسبب والغاية للفعل الإرادي ليس إلا ليبنى عليه الترجيح والاختيار اللذان تتضمنهما الإرادة . فهل أنت القارئ مقارن بين أفهام علماء الإسلام وعلماء الغرب وهل أنت مطلع على أن علماء الإسلام قائلون بالاختيار أكثر من رمام بنفيه وعيرهم بمقيدة الجبر أعني هذا العالم النفسي الفرنسي إذ أنه لا يعد بعض الأفعال الإرادية اختيارياً في حين أن جميع الأفعال الإرادية للإنسان

(١) حتى أن الاختيار يجمع الإكراه فيعد من الإكراه على فعل وتوعد بالقتل إن لم يفعله فعل ، فاعلاً بإرادته واختياره وفيه ترجيح لفعل ما أكره عليه على المقاومة والمخالفة لتخليص النفس من الإكراه لا يمنع الإرادة والاختيار ولا يقاهاهما وإنما يقايل الرضى وما ذكر المترجم العلامة من أن الفعل الاختياري يطلق على ما يفعله الإنسان من غير قسراً وإكراه من الخارج بحمله عليه ، فمما يصح بالنظر إلى ما يقال له الفعل الاختياري في العرف العام لا الفعل الاختياري في اصطلاح المتكلمين نعم إن الإكراه يفسد الإرادة والاختيار وإن لم يفسدهما ويعد عذراً للفاعل وقد ظلمت مما بينا في محله من هذا الكتاب أن سلطان القدر يفرق عن الإكراه فلا يفسد الإرادة والاختيار كما أنه لا يفسدهما ولا يكون الفاعل معذوراً معه في الفعل .

اختياري مسئول عنه فاعله عند علماء الاسلام ويدخل فيه ما ذكره المؤلف
وعنه خارجا عن الافعال الاختيارية مما فعله الانسان غير متجه الذهن الى
ما عداه ويلزمه أن لا يكون مسئولا عنه لا تنفاه الاختيار الذي هو مدار
المسئولية في أفعال الانسان .

نعم فرق بين الارادة والاختيار في بعض كتبنا الكلامية بان المختار
ينظر الى الطرفين ويميل الى أحدهما والمريد ينظر الى الطرف الذي يريد
لكن يلزم أن يكون هذا فرقا بينهما في المفهوم غير منساف لتلازمهما في
الصدق والا أي وان لم تستزم الارادة الاختيار وكانت أعم منه لما حصل
لعلماء الماتريديّة التأمين على الاختيار للانسان بتعليكه الارادة الجزئية ولزم
أن يحتاجوا الى اضافة أمر آخر اليها يلزمه الاختيار مع انهم لم يدعوا للانسان
المختار غير الارادة الجزئية فأخلصوها له وأخرجوها عن خلق الله .

ثم انك ترى المتكلمين يذكرون للاختيار معنى أخص كابل لا يجمع
الايجاب ومعنى أعم يجمعه ويهترق عن الايجاب المحض باقتناء الفعل على مشيئة
الفاعل فيعبرون عن هذا المعنى الاعم بقولهم « ان شاء فعل وان لم يشأ لم
يفعل » وعن المعنى الاخص الكامل بصحة الفعل والترك ويعدون اختيار
الله تعالى في أفعاله على مذهب المتكلمين واختيار العباد في أفعالهم على مذهب
الماتريديّة من القسم الاول الاخص ويعدون اختيار الله في أفعاله على مذهب
الحكماء القائلين بوجوب الفعل عند استعداد المفعول واختيار العباد على مذهب
الاشاعرة القائلين بكون ارادتهم الكلية والجزئية مخلوقة لله تعالى كإفعالهم
من القسم الثاني الاعم ويعدون هذا القسم من الاختيار كلا اختيار وان
ألحق به اختيار الله في أفعاله على مذهب القائلين بتعليل أفعاله لوجوب العمل

بالحكمة والمصلحة وامتناع صدور المرجوح المخالف للحكمة منه تعالى وإن كان
بين اختيار الله بهذا المعنى الأعم المجامع للإيجاب وبين اختيار الإنسان المجامع له
على مذهب الأشاعرة فرق من حيث أن الموجب في الثاني خارج عن الفاعل.
فعلى هذا التفصيل يفتقر الاختيار بمعناه الأخص المعتد به عن الإرادة
ولا يأتلف هذا الاقتراق بامتياز تملك الإنسان الإرادة الجزئية. تملكه
الاختيار المعتد به عند المتريدية اللهم إلا أن يقال أن الإرادة الجزئية الحرة
التي يملكها الإنسان عندهم هي التي تستلزم الاختيار بالمعنى الأخص، لكن
أين تلك الإرادة الجزئية الحرة للإنسان إذ لو لم تكن في أمر إرادة الله من
حيث أنها غير مخلوقة كما ادعوه لكانت في أمرها من حيث أن الله هو
خالق داعيتها كما أوضحناه في هذا الكتاب بما لا مزيد عليه وإن لم يعترف
المتريدية بذلك الأسر لتجويزهم الترجيح بلامرجح. وجملة القول في هذا المقام
الذي اضطربت فيه الأقوال أن الإرادة الحرة تستلزم الاختيار بالمعنى الأخص
الكامل والإرادة المرتبطة بالداعية والسبب تستلزم الاختيار بالمعنى الأعم
الناقص ولا يجاوز اختيار الإنسان عند التحقيق هذا الحد من الاختيار
و يثبت التلازم بين الإرادة والاختيار لاسيما على قول المؤلف المعترف باستناد
كل إرادة إلى السبب.

بقي أن المحقق الكليني قال في حاشيته على شرح المحقق الدواني على متن
العقائد المضدية في مبحث اثبات صفة الإرادة لله تعالى :

« لا بد في الفاعل المختار من صفة القدرة ليكون مختاراً لا موجباً ولا بد
بعدها من صفة الإرادة ليصح كونه فاعلاً ومؤثراً إذ لولا الإرادة لم يصح كونه
فاعلاً للزوم الرجحان من غير مرجح إذ لا يمكن الترجيح بدون الإرادة »

وقد علمت أن ارادة الانسان تحتاج الى الاستناد للسبب ولا تكفى في الترجيح غير أن هذا النقل يدل على أن الاختيار مقتضى القدرة لا مقتضى الارادة كما فهم مما ذكر الى هنا بل الذي ذكرناه من المعنيين في الاختيار أوردهما الشارح المحقق في تفسير القدرة فيكون الاختيار عبارة عن صفة القدرة لكن هذا لا ينفع في تبرير ما فعله المؤلف الغربي من تقسيم الفصل الارادى الى اختيارى وغير اختيارى واعتبار الفعل الارادى أعم من الفعل الاختيارى لأن افتراق الاختيار عن الارادة يرجوعه الى صفة القدرة لا يدل على كون الاختيار أخص بالنسبة الى الارادة .

نعم فسروا القدرة تفسيرين أحدهما ينهى عن الاختيار بالمعنى الأخص والثانى عن الاختيار بالمعنى الأعم لكن هذه المقايسة بالعموم والخصوص مقايسة بين معنى الاختيار لا بين الاختيار والارادة حتى يلزم أن يكون الاختيار بالمعنى الأخص بالنسبة الى الارادة وقد وقع المترجم العلامة في هذا الظن بل قال ان الاختيار بهذين المعنيين أخص بالنسبة الى الارادة لكونها عبارة عن الميل وكون الاختيار بمعنييهما عبارة عن الميل مع التفضيل لكن الحق أن الاختيار بذيتك المعنيين لا ميل فيه أصلاً ولا تفضيل ألا ترى أن القدرة المفسرة بذيتك المعنيين قال المتكلمون عنها ان نسبتها الى الضدين أعنى الفعل والترك على السواء وإنما الميل والتفضيل فى الارادة ولهذا قلنا انها تتلازم مع الاختيار بمعنى الترجيح وأنكرنا على المؤلف قوله بكون الفعل الارادى أعم من الاختيار ومن العجيب أن المترجم اشترك معنا فى ذلك الانكار أما الاختيار بالمعنيين المفسر بهما القدرة حتى ما هو بالمعنى الأخص منهما فليست الارادة أعم منه بل الامر بالعكس وربما يكون اشتغال الاختيار

على الجانبين وكفاية الجانب الواحد في الارادة منشأ الغلط فيظن أن الارادة
أعم مطلقاً من الاختيار مع أن الجانبين في الاختيار المفسر به صفة القدرة أى
بمعنى الكون مخيراً بين الفعل والترك لما لم يكونا مجتمعين في آن واحد وكانا
عبارة عن جانب واحد منهما مطلقاً غير معين كان الاختيار المتعلق به أعم
من الارادة المقيدة بالتعلق بجانب معين فكما وجدت الارادة وجدت القدرة
وما تفسر به أى الاختيار وليس كلما وجدت القدرة وجدت الارادة كما في
الجانب الآخر من المقدور غير المراد فاذا فعل الانسان كان الفعل مقدوراً
ومراداً وكان ترك الفعل مقدوراً فقط لامراداً . فان قلت وربما يريد الفعل
ولا يقدر عليه فتتحقق الارادة دون القدرة على عكس الاحتمال الاول قلت
فاذن تكون القدرة والاختيار المفسر بها اما أعم مطلقاً من الارادة كما في قدرة
الله و ارادته وإما أعم من وجه كما في قدرة الانسان و ارادته لا كما يظن
من ان الارادة أعم مطلقاً من الاختيار المفسر بالقدرة أى الكون مخيراً بين
الفعل والترك ، أما الاختيار بمعنى ترجيح واحد منهما معين وهو غير معنييه
المفسر بهما القدرة فتلازم مع الارادة قطعاً و علماء النفس الغربيون لم يثبتوا
للانسان صفة القدرة زيادة على صفة الارادة إلا أن هذا المؤلف فرق بين
الاختيار والارادة وأثبتهما على أن يكون الاول أخص والثانية أعم .
فلو فرضنا أنه أثبت الاختيار المقترب عن الارادة عوضاً عما أثبتته المتكلمون
من صفة القدرة فيأباه ان هذا الاختيار ليس بأخص اللهم الا أن يكون قد
ظن كما ظن المترجم ويأباه أيضاً ان المؤلف صرح بكون الاختيار بمعنى
الترجيح مع أن الاختيار بهذا المعنى مساو للارادة وهذا غاية تحقيق المقام .
ومن أخطاء المؤلف الفاحشة قوله ازاء استدلال فرقة الإيجابية في نفى

اختيار البشر بعدم ائتلافه مع علم الله الازلي ذلك الاستدلال المعروف هو
جوابه عند علماء الاسلام وقد سبق كلامها في هذا الكتاب : « ان علم الله
الازلي المتعلق بالاشياء قبل وجودها أمر غير مفهوم » فكأنه يعجز عن
جواب ذلك الاستدلال فيلجأ الى انكار علم الله للاشياء قبل وجودها أو الى
انكار معرفتنا بماهية علم الله قائلا : « ان استدلال الخصم به على دعواه يشبه
اتهام الشهود المتكلمين بلغة الصين في محكمة لا تعرف غير اللغة الفرنسية »
والشق الثاني أيضاً يرجع الى انكار علم الله والا فلا يلزم انتفاء علم الله بعدم
معرفتنا بماهية ذلك العلم وحسبنا معرفة أن العلم مطلقاً صفة ينكشف بها المعلوم
عند العالم ولا يختلف صفة الخالق عن علم المخلوق في هذا الباب الا من حيث
أن الانكشاف في علم الله أكل فان كانت له ناحية غير مفهومة فنشأ كماله وهو
لا يضر باستدلال المستدل وأظنك قد اطلعت بهذا على نموذج من مناهج علماء
الغرب في نقد الافكار ودرس الحقائق :

وكم تأسفت لما وجدت شبيهاً بين كلام هذا العالم الفرنسي المؤلف في
مبادئ الفلسفة وبين كلام الجاهل المصري المار ذكره في مقدمة الكتاب
القائل بأن الله تعالى لا يعلم أفعال عباده قبل أن يخلقهم ويفعلوا ما يفعلون

كان كبير ما استفدته من مراجعة كتاب عالم النفس الفرنسي في اطلاعي
على استدلال فرقة الايجابية الفرنسيين على مناهجهم بقانون (بقاء القوة) الذي
قالوا عنه انه أهم قانون قرر عليه العلم والذي يقضى بأن كمية القوة في العالم
مستقرة دائماً ولا يمكن كون اختيار البشر فاعلاً من غير زيادة في قوة العالم
المستقرة الكم والمؤلف يجيب على دليلهم هذا باستصغار ما يلده الاختيار من
كمية القوة بالنسبة الى مجموع القوى العالمية واعتباره في حكم المعلوم كذباب

وقع على حمولة مركبة قطار السكة الحديدية فزاد على ثقلها في ميزان (الباسكول) وفيه أن القوة مهما صغرت فلا يلزم من صغرها عدمها ولا فرق في مناقضة قانون (بقاء القوة) بين قلة القوة الزائدة المنافية لذلك القانون وكثرتها أو صغرها وكبرها وقد ذكر في استناد فرقة الإيجابية في إثبات مذهبهم إلى قانون (بقاء القوة) ما سبق مني في هذا الكتاب من أن استقلال البشر في إرادته يحاق سلطنة إرادة الله العامة على العالم ولو كان ذلك الاستقلال باذن الله كما أن استقرار قوة نظام العالم الطبيعي العام تلك النظرية الميخانيكية تأتي عند الإيجابيين وجود اختيار البشر الذي من شأنه مخالفة ذلك النظام إذ لو لم تكن من شأنه المخالفة لما كان اختياراً فكذلك نظام العالم العام الذي يصرفه الله كما يشاء ويهيمن عليه وحده - في نظر الإسلاميين - يلزمه أن لا يقبل أى قوة إرادية يكون لها قسط من التدخل في ذلك النظام العام ولو كان في غاية من الضآلة ولو كان باذن من يده أزمة النظام لأن هذا يتضمن إخراج جزء منه عن يده ويكون كما (لو كان فيهما آلهة) اللهم إلا أن يكون تصرف تلك القوة الإرادية تحت سلطان إرادة الله - ولا يمنع عن فساد النظام عند تعدد الآلهة كون قسط بعض الآلهة في الحكم والنفوذ أقل وأصغر ولا كون بعض الآلهة مخلوق الآخر مادام الإله المخلوق يفعل بإرادته الحرة ومثله استقلال الإنسان في استعمال إرادته وأن كانت القوة الإرادية موهوبة له من الله ولذا ورد في الحديث الشريف (القدر نظام التوحيد) وقد ذكرنا فيما سبق وأنا أتعجب كيف تنبه علماء الغرب الإيجابيون لعدم ائتلاف قانون بقاء القوة العالمية مع اختيار البشر ولم يتنبه القائلون من علماء الإسلام باستقلال الإنسان في إرادته الجزئية التي هي عبارة عن إرادته الفعلية، لعدم ائتلاف

هذا مع عموم سلطان ارادة الله وكيف طمأن العقلاء النبغاء مثل امام الحرمين على هذا الائتلاف كون قدرة الله تعالى الخالق مرجع قدرة الانسان المخلوق مادامت قدرة الانسان تعمل بإرادته الحرة فهل لا يكون هذا في معنى خلق آلهة صغار يخلقون صغار الجبال (كما في المثل التركي) وهل لا تخلق أفعال أولئك الآلهة الفاعلين بإرادتهم واختيارهم مهما صغرت بنظام العالم العام مع أن البشر في هذا العصر يحارب فوق السحب وتحت اللجج وقد سبب إطلاق واحد يوغوسلافي (برنثيب) مسدسه على ولي العهد ملك النمسا السابق وعقيلته ، حرباً عالمية تكاد تغير وجه الارض فهل يجوز أن يقال إن كل ذلك وقع بإرادة بشرية خارجة عن سلطان ارادة الله العام غير مندرجة فيه إلا بحد أن الله يخلق الانسان متصفاً بصفة القدرة والارادة غير متدخل فيما يعمل بهما فالانسان يخلق ما يريد والله يُعدّ خالق ما يخلقه الانسان لكونه خالقه ومعطيه القدرة والارادة ^(١) أو بحد أن الانسان يريد أن يفعل شيئاً والله يخلق ما يريد فتستببع ارادته ارادته أو بحد أن كل انسان يعمل على شاكلته التي فطره الله عليها فيرجع كل ما يفعله الى شاكلته المخلوقة مع أن الشق الاخير يتناقض غرض منكرى القدر .

بقي أمران : الاول أن ما أوزده مؤلف (مبادئ الفلسفة) على الايجابيين المستدلين بقانون (بقاء القوة) من « ان النظرية الميكانيكية الموجبة لاستقرار كمية القوة في العالم مخصوصة بعالم الحس لم تعد بعد » لا يرد مثله علينا نحن القائلين بعدم ائتلاف الارادة البشرية المطلقة العنان مع إحاطة ارادة الله بكل ما في العالم لان إحاطة ارادة الله تعالى مسلم عند الخصم وقد اعترف بها

(١) وهل يعد صانع السلاح اذا قتل به رجل رجلاً صانع ذلك القتل .

الشيخ محمد عبده فيما نقلناه من كلماته في أوائل الكتاب .

الثاني : ان هذا المؤلف الفرنسي يقول في مبحث (نصيب الطبيعة والارادة في تكوين خلق الانسان)

« ان الانسان وان كان يأخذ ميزةً وصورة خلقه الأوليين من تشككه الآلى ومن الطبيعة والوراثة إلا أن له بجزأولة هذا الموضوع الاول أن يوقع في خفاقه تحولات غير متناهية إلى أن يبدله بكايته فله على نفسه قدرة تطوير وتغيير تكاد يقل عنها انها غير متناهية فجعل سيرته موضوع صناعة ترقىها الى أعلى مراتب الاستحسان أو تنزلها الى أسفل درجات الاستكراه أو موضع إهمال يوقفها في خمولها ، رهن اختياره وتصرفه فيمكن القول بأن قيمة الانسان بيده وهو قادر على مجاهدة نفسه وطبيعته فيصلحها أو يفسدها أو يزيد في صلاحها وفسادها بقدر ما يملكه من الاختيار ويصيب سهمه من الواجب إزائه فهو يضيف الى الطبيعة شيئاً من نفسه فيستحق أن يسمى (الانسان المنظم الى الطبيعة) كما مى (يمكن) »

وقال في موضع آخر من كتابه « ان الارادة أمر فعل واختيارى فاني أحس كوني فاعلاً اذا أردت أن أفعل فعلاً وأحس عند تأمل هذا الفعل أنه يمكنني أن أريد غيره فكون الارادة التي تحصل بعد التأمل اختيارياً ظاهراً » وفيه ان الارادة اذا كانت فعلاً اختيارياً تتوقف على ارادة أخرى فيلزم التسلسل في الارادات أو تنتهي الى ارادة غير اختيارية وقد تبين لك في نتيجة بحث عريض عميق سبق في هذا الكتاب ان الافسان مختار في أفعاله غير مختار في اختياره وانه مما كانت داعيته في اختيار فعله مرجحة له غير موجبة الا أن المرجح ينتهي عند التحقيق الى الموجب .

و نقول معلقا على قوله الاول انه كلام صحيح من حيث ان الانسان مستول
عن أعماله مكلف بالسعى في اصلاح خلقه وتحسين سيرته ومع هذا فاننا نرى
الناس مختلفين في القيام بواجبهم هذا فمن أين ينشأ الفرق بينهم في المساعي
وقد سبق ان هذا المؤلف أقر على (صراط) قوله « لا يكون أحد شريراً
بالارادة » فاذن لا مندوحة عن القول بأن الله يهدي من يشاء الى صراط
مستقيم .

ومما استفدته من مراجعة كتاب هذا المؤلف الفرنسى اطلاعى على قول
(شارل بوردان) من كتاب قاموس الفلسفة وقد نقله المترجم العلامة :
« الانسان مختار وهذا أمر متيقن يشهد به شعورنا وصفات الله تعالى
غير متناهية وهو أيضاً من الامور اليقينية التى يدركها العقل وهذا اليقين ذو
الطرفين متمكن وراسخ فى القلب منذ بدأ الانكشاف للعقل وأخذ يتأمل
ويتفكر فهو فى غنى بصدد اثباته عن الخوض فى التحقيقات والذى ينتظر من
الفلسفة أن لا يضيف هذا اليقين بسفطاتها ويقصر واجبها ازاء هاتين
الحقيقتين غير القابلتين للجرح على تصديقيهما واليوم الذى تكتشف فيه
الفلسفة ملذقي هاتين الحقيقتين الغامض سوف يكون من أعظم أيام التاريخ
الانسانية لكن ليس لها اليوم انكارها بحجة انها لا تعرف طريق التأليف
بينهما والاولى بنا أن ندعن فى هذه النقطة لنصح (بوسوئه) البليغ :
« لا ينبغي ترك أى واحدة من الحقيقتين المعلومتين بأولى قاعدة من
قواعد منطقنا مهما كانت المشكلات التى عرضت دون التأليف بينهما فيجب
التمسك بالحقيقتين اللتين هما بمنزلة طرفى سلسلة بالرغم من عدم انكشاف
هاتين وسط السلسلة من نقطة الالتصاق »

وهذا عين ما قلته وعُنيته بتقريبه من الاذهان في هذا الكتاب من الجمع بين عقيدة كون الانسان مختاراً في أفعاله مسئولاً عنها مع كون اختياره وإرادته كلية أو جزئية تحت سلطة إرادة الله على موجب قوله تعالى (وما تشاءون الا أن يشاء الله) وقوله (ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء ولتسألن عما كنتم تعملون) وقد نهيت على انه لا يجوز الاخلال بأى واحدة من الحقيقتين الثابتتين بحجة ان العقل لا يقدر على أن يؤولف بينهما قلت هذا قبل ما رأيت قول العالمين الغربيين (شارل بوردان) و (بوسوئه) فاشكرهما على مجيئ قولها مؤيداً لقولى وأشكر المترجم الناقل .

(٣)

قد علم القارئ مما نهيت عليه أننا ان النظر في آراء علماء الغرب بشأن مسألتنا الموضوعة على بساط البحث في هذا الكتاب أمر على بعد الانتهاء من تحريره .

ثم راجعت كتاب (دروس الروحانيات) الذى ألفه (أ . رابو) وترجمه الى التركية محمد على عيسى بك من فضلاء كتاب الترك الاقذاذ فرأيت ان مؤلفه أيضاً يختار وجود الاختيار فى الانسان ويناقش الايجابيين النافين له مع الاعتناء بشأنهم فوق اعتناء (ل . فونس غريو) - الذى فرغنا الآن من النظر فى كلماته - قائلاً :

« ان فى الايجابية حقيقة يُعترف بها وهى ان الاختيار ليس بقدرة مطلقة مستقلة وانما هو محدود تابع لشروط مقيد بإيجابيات » ومصرحاً بان دعوى الاختيار غير المتأثر من الاسباب والسوائق لا تدافع عنها .

ثم انه يقول في ان الغريزة عمياء والارادة متأملة وان الغريزة اضطرارية والارادة حرة بحسب الظاهر وان الاختيار ليس صفة الارادة فحسب بل الارادة نفسها فالسؤال عن الانسان هل هو حر أم لا مساو للسؤال عن انه يريد أو لا يريد ، ويقول « لو روجع رأى العامة لما كانت مسألة الاختيار موضع النقاش لان كل انسان يرى نفسه مختاراً ويعتقد وهذا الاعتقاد أمر غريزي بحيث انه كان يعتبر آخر حجة قطعية فالانسان مهما قل أن يتأمل نفسه ويرى انه فاعل يظن الاختيار أحق مافيه من الظواهر بأن يكون محققاً ألا يرى كيف تظن عند التردد في ترجيح أحد الشقوق المحتملة في أمر وقيل اتخاذ القرار بشأنه ، أن لنا بقدر ما كان بأيدينا تقرير أحدهما ، تقرير الآخر وأنا قادرون بعد اتخاذ القرار على ان نتوقف أو نرجع ونرجح ترجيحاً مبانينا للاول . الحاصل انا مطمئنون بعد الفعل على كونه صادراً منا وكوننا غير مضطرين فيه أصلاً واننا لو شئنا لأتينا بما يبينه بالكافية فبعض الاحساسات مثل مفهوم المسؤولية والحكم بالنحسين والتقييح وعذاب القلب أو فرجه كله مبني على هذا الاعتقاد إلا أن هذا الاعتقاد هل هو صادق أو غير صادق وهل هو أمر ظاهري فحسب أو أن مع هذا الاختيار النفس اختياراً في الخارج ، محل مناقشته وحله . ان أمكن . علم ما بعد الطبيعة لكن لا مندوحة في الروحيات المتعلقة بالتربية عن البحث في الاختيار وفضلاً عن ذلك فان ما نطلبه هو الحرية الحقيقية لا اعتقادها المركوز في فطرتنا فقد يحتمل أن تكون طبيعة الاشياء تمنع فطرتنا فتجعل تحقق ما نعتقد في الخارج مستحيلاً فنقدر على القول بعدم كون الاختيار من هذا القبيل ؟ »

ثم يذكر المؤلف الجبرية باختصار ولا يعترف لهم بغير القيمة التاريخية

ويقول « انهم ان تمسكوا بكون جميع حادثات العالم وكل ما تفعله في حياتنا قد كتب بقلم القضاء وعين قبل وقوعه فقد خالفوا مبادئ العلم فيظهر أنه لا يعبأ بالجبرية الدينية بالرغم من عدم كون المؤلف نفسه لادنياً ، قدر ما يعبأ بالإيجابية مع أنك قد علمت انهم الجبرية المادية وما ذكره من مخالفة الفريق الاول لمبادئ العلم ناتج عن عدم بنائهم الجبر الذي قالوا به على السبب والعللة اللذين هما رأس مبادئ العلوم كما بنى عليه الفريق الثاني .

ونحن مع عدم انكارنا الاسباب والعلل وعدم ككون مذهبنا الجبر المحض الناقى للاختيار ما ألفينا المؤلف منصفاً في حكمه بين الفريقين فقد يمكن جمع الجبرية الدينية مع الاعتراف بالاسباب والعلل وقد يستغنى عنها بالعللة الاولى

ثم انك ترى المؤلف وهو من أنصار الاختيار لا يدري كيف يدخل في حادثات الكون التي لا يسعه انكار ارتباط بعضها مع بعض بالسببية الذي يقول به الإيجابيون ولا يدري كيف يكون الاختيار مربوط بالسبب اختياراً أو كيف يرتبط الاختيار بالحادثات الكون المنظمة - وهو أجنبي عنها بحريته - من دون أن تضع عنه باهية فدخل الاختيار الحر ذي الشعور والاجتهاد في حادثات الكون المرتبط بعضها مع بعض المنقادة حتماً لنظامها وأخذ موضع له بينها ، يشبه دخول آلهة ذات ارادة في الماكينة لا يؤمن على اتباعها في حركاتها النظام الآلات السائرة فيها الذي هو نظام الماكينة وانما تتبع هوى مشيئتها لا أقل من أن يكون اتباعه له من المحتمل ، في حين انها أخذت موضعاً لها بين آلات الماكينة المتباعدة المنقادة لنظام الماكينة فلا جرم تفسد هذه الآلة نظام الماكينة وتحدث الثورة بين آلاتها أو لا يؤمن عليها من

احداثها وتكون بينها آلة الفوضى إلا أن تو جد معها قوة اختيارية أخرى تفوقها وتراقب على ائتلافها مع الآلات المتحركة السائرة على نظام الماكينة ولو اعترف لاختيار البشر الذي يلزم أن يكون حراً ولو على حد ما، بارتباطه بالاسباب الكونية تحت هيمنة ارادة الله واختياره الذي يمائله بحسب الماهية كما أن تلك الاسباب ونظامها تحت هيمنته، خلف الاشكال. ولا يستأنس العقل بدخول الاختيار الحر في الحادثات الكونية غير الحرة المرتبط بعضها مع بعض، من دون أن يفسد نظامها. وأول ما يفسد نظام ارتباطه بسببه. أو من دون أن تضيع عنه ماهيته الحرة لكونه حراً ومربوطاً بالسبب معاً، إلا اذا كان هذا النظم الدقيق الذي يسلم كل أحد بدقته وغموضه أثر صنع المختار الاعظم ولو كان العالم بجميع أجزائه وحادثاته آثار قوة لا ارادة لها ولا اختيار لما وجد هذا الجزء الاختياري من البشر أى محل له في الكون. ومن أجل هذا ترى الماديين الإيجابيين ينفونه ولا يصدر مختار ولا اختيار من غير المختار كما لا يصدر عالم ولا علم من غير العليم ففى علم الانسان واختياره أجلى دليل على أنه ليس بمحصول الطبيعة الجاهلة غير المختارة وانما هو أثر العليم المختار جل شأنه. فذلك المختار الاعظم هو الذى خلق اختيار الانسان أولاً ونظمه ثانياً فى سلك حوادث الكون غير الاختيارية وآلف بينهما. ولا يقدر أحد غيره على هذا التأليف. وجعله اختياراً ومربوطاً بالسبب أى جعله حرية ولزماً معاً ولا يقدر أحد غيره على هذا الجمل. وهذا هو السر فى غموض مسألة الاختيار فى نظر كل طائفة مشتغلين بالعلم، فعلماء الدين استصعبوا التمام مع عقيدة القضاء والقدر وبعبارة أولى مع سلطان ارادة الله العام، فمن نظر الى دخول الحرية فى طبيعة الارادة والاختيار حاول

اخراجهما - كما فعله المستزلة - أو اخرج التصرف فيها - كما فعله
الماتريدية - من عموم ذاك السلطان ولا فرق بين الشقين في الاخلال بنظام
التوحيد وإن تعزى أصحاب كل من المحاولتين باسناد هذا الخروج الى اذن
الله مع كونه بمعنى الاخلال بنظام التوحيد باذن الله ومع إياه قوله تعالى (وما
تشاءون إلا أن يشاء الله) إياه كل الإياه وقد سبق بتحقيق معنى الآية بما
يقضى على التأويلات الصارفة عن ظاهرها . ومن نظر الى انعدام الارادة
والاختيار بانعدام حريتهما تحت سلطان ارادة الله أنكرهما وقال بالجبر
المحض . وعلماء الطبيعة بل الفلاسفة أيضاً استعصى عليهم انقياد الاختيار
لقوانين الاسباب والعلل فان انتقاد لا يكون الاختيار اختياراً ولهذا أنكره
الاجبايون وبالرغم من هذا وذاك فان في الانسان اختياراً و ارادة وان
لها اتصالاً بالاسباب فماذا نفعل تجاه هذا السر الغامض ؟ هل تنفى الاله بآثار
وندعى كون الانسان أداة في يد الطبيعة غير ذات ارادة واختيار كما ادله
الاجبايون ؟ أو في يد الله كما قال به الجبرية ؟ ومذهب كل منهما مختلف
لبدهة العقول وشهادة الوجدان حيث ان الانسان مفترق عن الاله اد
لا بشعوره فقط بل بآرادته واختياره أيضاً على أن لا يكونا عبارتين عن وهم
من شعوره كما ادعاه بعض الفلاسفة الغربيين مثل « اسپينوزا » حيث قال :
« لو كان الحجر الملقى في الهواء ذا شعور لظن أنه يتحرك بآرادته » ولكنه
ما ذا يقول في الانسان الملقى من الطيارة جبراً حيث لا يظن أن حركته في
الهواء بآرادته مع ما فيه من الشعور ، وما ذا يقول في الفرق الذي يحسه
الانسان بين انتقاله من محل الى محل يسعى نفسه وبين انتقاله بدفع غيره
وهو في الحالين ذو شعور .

فإذا تمردت في الاختيار وتعدت القول بالاختيار المنقاد للأسباب لعدم
بقاء حرية الاختيار مع الانقياد، فهل تنفي الأسباب والعمل أو ارتباط الاختيار
بها وهو خروج على مبادئ العلم . ومن جراء ذلك لا يجزى هذا الموقف
على دعوى عمل الاختيار بلا سبب ولا يفره الترجيح الواقع في مثل قدحى
العطشان وطريق الهارب بلا سبب مرجح - كما يفر الكثيرين من المتكلمين -
وينفى الترجيح بل الإرادة في مثلهما وإن لم يكن المثال الذى ذكره عين
ذلك المثالين وقوله فيه يؤيد ما سبق من قولى قيهما . وفي المثال الذى ذكره
- وهو ان عليك لأحد جنبهما من ذهب حل ميعاد قضائه وعلى مكتبك عدة
جنبات مصفوفة فتأخذ واحداً منها بدون ترجيح وتقضى به دينك - فائدة
وهى أنه لو فرض كون ذلك الجنيه زائفاً لما كنت مسئولا عنه لعدم قصد
ملك في تعيينه للأخذ والدفع فهو يذكر ما يلزم الإيجابيين في مثال الحمار
الجوعان بين باتين من البقل المتساويتين في اقرب منه والمنظار الجاذب ، فمن
القول بأنه يموت جوعاً ولا يرجح أحدهما . ويذكر قول أنصار الاختيار أن
الإرادة ترجح بين الشيئين بلا سبب وعند تساوى الأسباب والحمار المذكور
لا يتردد في الأكل من أحدهما « ثم لا يجدد جديراً بالقبول إلا بتثاته على تحليل
فانص ويصل في نتيجة تحليله الى القطع بوجود السائق حيث توجد الإرادة
وبعدم الإرادة حيث لا يوجد السائق والنتيجة تؤيد الإيجابية

ثم يعود فيخوض في اثبات الاختيار قائلاً : فنعرف بأن ما يعين الفعل
هو السائق وبعبارة أصح أقوى السائق ومع ذلك هل السائق خارجة منا
وهل ليس بعدها شيء ينضم إليها منا ولا لنا علاقة بالفعل وتأثير فيه ؟ أمثلنا
كمثل ميزان وضع فيه الدرهم كلاً : إن تشبيه الإنسان بالميزان في عطائه ومطاوعته

واضطراؤه دائما الى الانحناء على الناحية التي هي أثقل وزنا ، تشبيه باطل
فللإنسان في بعض الاوقات حالة جازمة يجمع فيه نفسه ويتملص من أمر
الاعتيادات والمؤثرات ويتغلب عليها ثم ان السوائق لا قيمة لها مطلقة وثابتة
فتحن الدين تقومها ولهذا تختلف باختلاف الاشخاص ،

« فاذن يمكننا ان نقبل دستور الايجابية ونقول ان لكل فعل من أفعال
الإنسان سائقا الا ان شخص الفاعل يقلب هذا السائق الى نفسه بحيث يتجلى
فيه طابعه ولونه فالسائق وشخص الفاعل ليسا بشيئين مستقلين ومتباينين بل
مترجين يحدان يظلا واحدا شايعا لا يقبل القسمة والايجابيون يعدونهما قوتين
متناوئتين وأعظم أخطائهم انهم لا يرون فاعلية الشخص الظاهرة حين ينقل
من التفكير الى الفعل فينكرونها ويوضحون الواقعات بشكل ميكانيكي نعم
انهم يحقون في نفي اختيار بمعنى محض الهوى والنحيم وليس لهم أن يحذفوا
الاختيار ويلغوه ومعنى الاختيار أن يفعل الإنسان شاعرا متأملا أنه فعلة مبنيا
على سوائق أحدثها لنفسه فليست السوائق هي التي توجب وتعين أفعالنا وانما
نحن نعينها على بحسب سوائقنا ،

« ولا يجدي التوصل في اثبات الاختيار بالنضائح والتهديدات والتضرعات
بل كل ذلك بالعكس ينفع الايجابية اذ لا معنى لأن أهددك أو أنصح لك أو
أضرع اليك بعد ما علمت أنك قادر على أن لاتعيا بشيء من ذلك وعنده
الايجابية لها معنى سببي وكلها من قبيل الدرامم الموضوعية في كفة الميزان ،
ثم يقول المؤلف « ومعها كانت دعوى الايجابية مسلمة في التعليل
فللاختيار حقوق بقدر ما للايجاب منها فأولا كل الظواهر تشهد لها وثانيا
انا نحس من قلوبنا بلا واعطة تدخل ارادتنا في الفعل ولا يفوق أى دليل

تجاء هذا الاحساس فتدخل الارادة هذا بمنزلة فعل حي شخصي وكل منا يحس انه حر في هذا الفعل ويعلن نفسه فيه أمراً بسيطاً غير قابل للتحليل ولا تابع للزمان الا انه اذا رجع الى نفسه وأقام الفعل الواقع مقام الفعل الذي هو على شرف الوقوع يفرقه الى أجزائه وينقضه ويضع مكانه علامة مجردة ميكانيكية فاذا الفاعلية عطالة والاختيار ايجاب فن نمة ترى الانسان اذا أخذ يوضح أو يفهم لنفسه اختياره فلا جرم ينتهي الى الايجاب :

ونحن نقول هذا الايجاب هو ما يبر عنه علماء المنطق لا ضرورة بشرط المحمول : لانه اذا أقيم الفعل الواقع مقام الفعل الذي هو على شرف الوقوع بأن تمت وظيفة الارادة وحصل الفعل فليس في قدرة الارادة حينئذ أن تشرجم الفعل وتجعله غير واقع بعد أن كان لما الاقتدار والاختيار حين كان الفعل على شرف الوقوع في أن تفيض عليه أو ترجع عنه وتجعله غير واقع. لكن هذا الايجاب الحاصل بعد وقوع الفعل لا يضر الاختيار الموجود في أوائه ولا يجبر بأن يعتبر عقبة في وجه مذهب الاختيار حتى يحتاج المؤلف الى الاعتذار عنه أو الاعتراف بالمعجز أمامه وإنما محل الاشكال على هذا المذهب هو الايجاب المتولد من ارتباط الاختيار بالاسباب والذات والذي لم يخرج المؤلف عن عهدته حله بأن جعل السائق أمراً ممتزجاً ومتحداً مع ارادة الفاعل غير متميز ولا مستقل عنهما وأنكر تبعيتهما وخضوعهما لما دائماً ونظر الى كونه صاحب الارادة يجمع نفسه الى بعض الاحيان ويشغل على الاعتبارات ويخرج عن أسر المؤثرات وماذا يعني بكون السائق ممتزجاً ومتحداً مع ارادة الفاعل فهل يريد أن يدعى أن قهراً ارادة من غير سائق وهو خلاف المفروض أم ان السائق يتبع الارادة

دون تبعية الإرادة له وهو خلاف المقول أما دعوى كون السوائق محدثة من عند أنفسنا من غير أن تكون حقائق فانكار لافلاس التعايل ومخالفة لمبدأ العلم الذي يحترمه المؤلف ورجوع عن القول بأن لا إرادة حيث لا سائق ولهذا قال في ذكره من جمع الانسان نفسه في بعض الاحيان وتغلبه على الاعتيادات والمؤثرات فانما يقع بسائق جديد من غير جنس السوائق التي اعتادها وتغلبه على اعتياداته بتغلب هذا السائق على السوائق الاولى وكون السوائق تختلف باختلاف الاشخاص ليس بشئ من تأثير الاشخاص في السوائق بل من اختلاف تأثيرها في نظرم فبعضهم لا يدرك أهميتها ما أدرك البعض الآخر وهذا الفرق في الادراك يؤثر في نفس الفاعل مؤثرا لا سائق أو معارضا لها لا ان نفس الفاعل تؤثر فيه فهو أيضا من جنس السوائق التي تخضع لها الإرادة لا من جنس الإرادة التي يُدعى خضوع السوائق لها ولو كان الانسان هو العامل في احداث السائق لفيلا لكان هذا الاحداث عند ارادة الفعل محتاجا الى ارادة ثانية تتعلق بهذا الاحداث وتحتاج هذه الارادة الى سائق ثان ثم احداثه الى ارادة ثالثة ويتسلسل.

فالخلق أنه لا يمكن الخلاص من الايجاب بعد التسليم بان لا ارادة حيث لا سائق ولهذا ترى علماء الاسلام لجأوا في هذا الباب الى دعوى عدم توقف الارادة على السائق حيث جوزوا الترجيح بلا مرجع ونسكوا بمشائقي من قدس العطشان وطريق الطالب وتزوا بعدم بلوغ المرجع مبلغ للوجوب وان كنت قد علمت بما تقدم في هذا الكتاب مبلغ قيمة قيمتك المتالين وقيمة الدعوى البنية عليهما وقيمة التمرى بالفرق بين المرجع والموجب وفي بعض مناقشات المؤلف الغربي مع الإيجابية نزع مشابهة بين التمرى والتبعية هو أخرى

بالتسليم من تلك المناقشات وأقوى ما ذكره بهذا الصدد قوله « هل ليس بعد
السوائق شيء ينضم اليها منا » ويعنى به الارادة لكن هذا القول انما ينمض
تجاه الايجابيين النافين للاختيار ونحن لا ننكر وجود الارادة والاختيار وانما
ننفي حرية الانسان واستقلاله في ارادته واختياره وكلام المؤلف يتردد بين
النفي والاثبات أما استدلاله عايه باستطاعة الانسان ترقية ارادته وتخليصها
بالتدريب والتربية من الانسياق نحو غرائزه وأهوائه وتقاليده بترويض
نفسه وتعويدها إتقان التأمل الذى امتاز به الانسان عن الحيوان حتى ينشئ من
نفسه انسانا يعمل بعقله وينفع المجتمع بعد أن كان يعمل بأهوائه ، فكل هذا
الذى لا يُنكر ويظهر في مظاهر استقلال الارادة ليس إلا عبارة عن تبديل
متبوعها وتحولها من تبعية الهوى الى تبعية العقل الذى هو محدود من السوائق
أيضاً والحادثة راجعة الى تغلب سائق على سائق والعمل بأقوى السوائق .
بقى قول المؤلف (١) « ان التسليم بوجود الاختيار ما هو مقتضى اعتقاد
رايخ فحسب بل وظيفة محتمة أيضاً ولولاه لأضاعت الحياة الإنسانية معناها
وضل عن استقامتها وكان جميع الاجترافات محزنة ففهمنا رجح قول
الايجابيين من حيث النظر والعلم فقيه ما يجعله مغلوباً ومزوداً من حيث
العمل ونحن نحكم ببطلان مذهب مخالف للاخلاق وعلم من دون وجدان »
ونحن نقول ان قول المؤلف هذا يشبه ظن بعض علماء الاسلام المتقدمين
والتأخرين أن قول الأشاعرة بالجبر المتوسط يخالف أساس الاعتراف
بمسئولية العباد عن أعمالهم وظن بعض المتأخرين أن الاعتراف بسلطان
ارادة الله على ارادة البشر الكلية والجزئية يعوق الانسان عن السعى

والعمل والتقدم ويسوقه الى الكسل والتأخر فيظهر أن كثيراً من علماء الشرق والغرب خلطوا. تدقيق هذه المسألة العلمية بشيء من فاحية العمل وخافوا أن تكون نتيجة العلم بحقيقة الماء السقوط العمل وعندنا أن العمل هو موضوع هذه التدقيقات العلمية وهو لازم للمسألة لزوم الموضوع فتحن ننظر في أعمال الانسان كيف يفعلها وهل له في فعلها اختيار أم لا وإذا كان له اختيار فهل هو مستقل غير مربوط بالاسباب والدواعي أو مقيد ومربوط بها. فعلى كل حال فإن الفعل والعمل موضوع المسألة ومحل النظر فهو محفوظ سواء وقع حال كون الانسان مختاراً فيه أو موجباً لا انه يقع ن كان الانسان مختاراً ولا يقع إن كن موجباً فيحل محله الكسل ولونفينا الاختيار وقلنا بالايجاب لقلنا ان العمل واقع أيضاً ولكن بالايجاب بدل وقوعه بالاختيار فالفرق بين المذهبين في كيفية وقوع العمل لافي وقوعه أولاً ووقوعه ولا منافاة بين العمل وبين القول بالايجاب في العمل بل ايجاب العمل يؤيد العمل أكثر من تأييد الاختيار فيه له ثم انه لا فرق بين العمل والكسل أي ترك العمل في الاستناد الى السبب الذي يتولد منه الايجاب فالقول بالايجاب إن أخل بالعمل لارتباطه بالسبب فهو محل بالكسل أي بترك العمل أيضاً ولا معنى لاخلاله بالعمل وترك العمل معاً فلا معنى لاخلاله بالعمل^(١) ومن هذا التحقيق يستفاد عدم صحة كون القول بالاختيار خادماً للأخلاق بواسطة خدمته لتقوية الإرادة ولا كون القول بالايجاب هادماً للأخلاق بواسطة خدمته لضعاف الإرادة اذ لا نعلم كون الأخلاق مبنياً على قوة الإرادة وخدمتها على ضعفها وكم قوة للانسان يحوزها وتدور الى البغي والمدوان ولا

(١) ولمبحث العمل زيادة توضيح منا في الفصل الممتود له في هذا الكتاب :

يمكن أن ندعى طرود الضعف على إرادته عند حصول تلك القوة وحقيقة الأمر أن إرادة الإنسان بين سوائق علوية يمدّها عقله وتربيته وبيئته الحسنات وسوائق سفلية يمدّها هواه وتربيته وبيئته السيئات والقوة أو الضعف في هذه السوائق لا في إرادته وإنما هي تدور مع الغالب منهما والامداد الأول من الله الذي أوجد تلك السوائق مختلفة بالنسبة إلى أشخاص مختلفين والامداد الآخر الذي تم به الفلبة لسائق أحد الطرفين أيضاً من الله الذي يحول بين المرة وقلبه .

أما الفرق بين مذهب الإيجاب والاختيار من حيث ترتب المسؤولية على الإنسان من أعماله وعدم ترتبها وتأثير هذا الفرق في أخلاق أهل المذاهبين قد يمكن أن يكون الإيجابي الذي لا يرى مسؤولية الإنسان عالياً يجتنب سوء العمل بوازع من قلبه وتوجداته اللذين يرجحان إلى طيب فطرته بل ومن علمه الذي أن لم يقض بلزوم اجتنابها من ناحية المسؤولية قد يقضى به من ناحية التمييز بين الحسن والقبيح وربما يكون إيجابى في المنهج أصلح في الحاصل من الاختيارى لقوة عقله وسلامته طبعه إلا أنه مهما كان الأمر كذلك ، فالإيجابى للنطاق المسؤولية لعدم وجدان منبت لها من منبعه الأعلى ولا من منبعه الأدنى لا بد أن يكون بوازعه اقتصر من وازع الاختيارى الذي يساويه في جميع الأحوال والظروف ويخترق عنه في امتلاك المسؤولية لكن الظهيرى المخترع بمسؤولية عند الله تعالى اعتباراً مبدئياً على اعتباره التوجيه لشهادة قلبه ووجدانه بها والذي يمنعه من الإبلاغ منبعه الأعلى من المسؤولية عن الإنسان فهو من مأمّن من هذا المنور في حين أن الإيجابى المادى لا يسلم منه وقد سبق منا تحقيق البحث في مشكلة التأليف بين مسألة

المسئولية وبين موقف الانسان تحت سلطان مشيئة الله العام ، وما ذكرنا هنا من الفرق بين منهي الايجابية المادية والجبرية الدينية حقيق بأن يعد من قصر نظر المؤلفين الغربيين الذين قصرُوا اهتمامهم في نقاشهم على الايجابية ولم يُعنوا بالجبرية الدينية مع عدم كونهم أنفسهم لاديينين وماقدروا هؤلاء حق قدرهم بل ما فهموم ومذاهمهم المنحعبة الى الجبر المحض والجبر المتوسط وكلامهم في الجواب على تقييد اختيار الانسان بعلم الله الازلي - الذي نقلناه عن المؤلف الاول الذي ترجم كتابه أحمد نعيم بك وما قول المؤلف الثاني ببعيد عنه - يدل على مبلغهم في الفهم .

مذهب الشيخ الاكبر والمفسر الآلوسي

في مسألتنا التي اتخذناها موضوع الكتاب رأى الشيخ محي الدين بن عربي الملقب بالشيخ الاكبر وهو ان الميل الى الخير والشر مقتضى الاستعدادات المختلفة لماهيات العباد والماهيات غير مجعولة أى غير مخلوقة فله تعالى لم يخلق ولم يعين ماهية زيد وعمرو بل ماهية كل أحد تتميز وتمتاز بنفسها وانما أفاض الله عليها الوجود كما اشتهر في كتب الحكمة قولهم « ما جعل الله الشمس مشتملاً ولكن جعله موجوداً » وبالقياص عليه فليكن الله تعالى جاعل زيد زيماً أى خالق ماهيته ولا جاعل عمرو عمراً وانما جاعلها موجودين وهو معنى كونه خالقهما واذا كان تعلق خلق الله بوجود الماهيات لا يتصور صيانتها فلا تأثير لله في كون الماهيات مصدراً للخير والشر بحسب استعداداتها الذاتية نعم ان اتصال العباد بخيرها وشرها خاصة يخلق الله وارادته الا ان خلقه وارادته ثابتان لارادتهم الجزئية وادادتهم الجزئية ثابتة للاستعدادات

الذاتية التي في ماهياتهم وقد كنا قلنا ان ارادتهم الجزئية تتبع الدواعي
والمرجحات التي يخلقها الله في قلوبهم فعلى نظرية الشيخ لا تكون الدواعي
ملهمة لهم من الله بل تأتي من الاستعدادات الذاتية لماهياتهم غير المخلوقة
او يأتي اختلافهم في اتباع الدواعي منها ويخلص أفعال العباد بهذه الصورة
عن أن تقع تحت جبر الله وتأييده ويكون الأساس في معاملتهم بالاثابة أو
المعاقبة على حسب أعمالهم ، استحقاقاتهم الذاتية فلا يمتثل أن يظلمهم الله تعالى
و ترى المفسر العلامة الآلوسي في (روح المعاني) يطرح نظرية
الشيخ الأكبر هذه ويختارها معتبراً لها أحسن حل لمعضلة الجزئية ويتمسك
بها كلما في آية من آيات القدر قال في تفسير قوله تعالى (سيقول الذين
أشركوا لو شاء الله ما أشركنا .. الى قوله قل فلاة الحجة البالغة فلو شاء لهداكم
أجمعين) : « وقال شيخ مشايخنا المذكور اني الحجة البالغة اشارة الى ان العلم
تابع للمعلوم وان ارادة الله تعالى متعلقة باظهار ما اقتضاه استعداد المعلوم في
نفسه مراعاة للحكمة جيوداً ورجية لا وجوباً » وقال عند قوله (ولو شاء لهداكم)
المراد ليكنه لم يشأ ان يعلم ان لكم هداية يقتضيها استعدادكم بل المعلوم له
عدم هدايتكم وهو مقتضى استعدادكم الازلي الغير المجعول وهذا يحقق للحق
وقائمة ارسال الرسل على القول بالاستعداد تحريك الدواعي للفعل والتبرك
باختيار المكلف الناشئ من ذلك الاستعداد وقطع اعتذار الظالمين ،
وفي ان من يأتي استعداده أن يتحرك بتحريك الدواعي كالذين قال
الله تعالى عن قلوبهم (فهي كالحجارة أو أشد قسوة) يلزم أن يبقى ارسال
الرسل بالنسبة اليهم خالياً عن القائمة غير قاطع لا اعتذار الظالمين والاستعداد
المتحرك بالدواعي لا يكون بناء الامر عليه أولى من بناءه على الدواعي نفسها

ولا مقتضى له غير مقتضاها .

وقال في تفسير قوله تعالى (ولو اتنا نزلاً اليهم الملائكة وكلمهم الموتى وحشرنا عليهم كل شيء قبلاً ما كانوا ليؤمنوا الا أن يشاء الله) تعليلاً لعدم ايمانهم :

« وأنا أقول وإن أنكر على أرباب الفضول أن الممثل بسوء الاستعداد هو السالك مسلك السداد وتحقيق ذلك أنه قد حقق كثير من العلماء الراسخين وأهل الكشف الكاملين أن ماهيات الممكنات المعلومة لله أزلاً ومدة في متميزة في نفسها تميزاً ذاتياً غير مجعول لما حقق من توقف العلم بها على ذلك التميز وإنما المجعول صورها الوجودية الحادثة وإن لها استعدادات ذاتية غير مجعولة تختلف اقتضاءاتها فمنها ما يقتضي اختيار الإيمان والطاعة ومنها ما يقتضي اختيار الكفر والمعصية والعلم الإلهي متعلق بها كاشف لها على ما هي عليه في أنفسها من اختلاف استعداداتها التي هي من مفاتيح الغيب التي لا يعلمها إلا هو واختلاف مقتضيات تلك الاستعدادات فإذا تعلق العلم الإلهي بها على ما هي عليه مما يقتضيه استعدادها من اختيار أحد الطرفين الممكنين أعني الإيمان والطاعة أو الكفر والمعصية تعلق الإرادة الإلهية بهذا الذي اختاره العبد حال عدمه بمقتضى استعدادة تفضلاً ورحمة لا وجوباً لغناه الذاتي عن العالمين المصحح لصرف اختيار العبد إلى الطرف الآخر الممكن بالذات إن شاء فيصير مراد العبد بعد تعلق الإرادة الإلهية مراد الله تعالى ومن هذا يظهر أن اختيارهم الأزلي بمقتضى استعدادهم متبوع للعلم المنبوع للإرادة مراعاة للحكمة تفضلاً وإن اختيارهم فيما لا يزال تابع للإرادة الأزلية المتعلقة باختيارهم لما اختاروه فهم مجبورون فيما لا يزال في عين اختيارهم أي مساقون إلى أن

يفعلوا ما يصدر عنهم باختيارهم لا بالإكراه والجبر ولم يكونوا مجبورين في اختيارهم الأزلي لأنه سابق الرتبة على العلم السابق على تعلق الإرادة والجبر تابع للإرادة التابعة للعالم التابع للمعلوم الذي هو هنا اختيارهم الأزلي فيمتنع أن يكون تابعا لما هو متأخر عنه بمراتب فمن وجد خيرا فليحمد الله تعالى لأنه متفضل بإيجاد ما اختاروه لا يجب عليه مراعاة الحكمة ومن وجد غير ذلك فلا يلوم من إلا نفسه لأن إرادته جل شأنه لم تتعلق بما صدر منهم من الأفعال إلا لكونهم اختاروها أزلا ، يقتضى استعدادهم فاختارها تعالى مراعاة للحكمة تفضلا ،

وهذا القول الذي رعى قائله في صدره من أنكره عليه بأنهم من أرباب الفضول ، من فضول الكلام لاسيما في تفسير قوله تعالى عن المتمردين الذين وصفهم بأنهم لو جاءتهم أي آية بليغة ما كانوا ليفتنعوا بها و (ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يشاء الله) فكان الله تعالى اختتم الآية على زعم المفسر بقوله ما كانوا ليؤمنوا إلا أن يقتضى استعدادهم بالإيمان ، وحاصله إلا أن يشاءوا إلا أن يشاء الله .

ومن الغرابة بمكان كون العباد مجبورين في اختيارهم فيما لا يزال غير مجبورين في اختيارهم الأزلي حال كونهم معدومين وليس لهم إلا اختيارهم فيما لا يزال فهل يكون للمعدوم اختيار قبل أن يوجد ، وهل يعد استعداد الإنسان المخلوق في المستقبل والمعلوم استعداد الله في الأزلي ، اختيارا للإنسان في الأزلي أم هل يصح بقاء الاختيار مع الاستعداد واقتضائه لما يقتضى فنلك ما سنناقشه ، والذي أراد المفسر أن يفهمه وتكاف فيه من تبعية إرادة الله تعالى الأزلية المتعلقة بأفعال عباده لعله التابع لمعلومه الذي

هو أفعالهم الواقعة عند مجئ أوقاتهما باختيارهم وعدم منافاة إرادة الله تلك لاختيارهم ذاك بل تأييدها إياه ، قد استوفينا في أوائل هذا الكتاب لكن المفسر العلامة أثبت لهم اختياريين أزلياً لا يكونون مجبورين فيه ولا يزالان يكونون مجبورين فيه فإذا كانوا مجبورين في الاختيار اللائز إلى الذي هو اختيارهم الوحيد الموجود بعد وجودهم وكان حديث اختيارهم الأزلي حال عدمهم حديث خرافة ، فالجبر الذي يفر عنه حاصل لا محالة .

وقال الشيخ الأكبر في الفصوص : قال الله تعالى (قل لله الحجة البالغة) يعني على المحجوبين الذين لم ينكشف لهم ما انكشف للعارفين في الدار الدنيا إذ قالوا للحق لم فعلت بنا كذا مما لا يوافق أغراضهم فيكشف لهم عن ساق يوم يكشف عن ساق فيرون أن ذلك الفصل الذي أسندوه للحق منهم لا من الله فانه ما علمهم إلا ما علمهم إلا ما علمه منهم فتدحض حججهم وتبقى الحجة لله البالغة على المحجوبين ، ثم قال الشيخ : « فما قائدة قوله تعالى (فلو شاء لهداكم أجمعين) يعني إذا كان الحكم علينا منا لا من الله فما معنى تعلق المشيئة إلى هداية الكل في قوله (فلو شاء لهداكم أجمعين) قلنا : ان لو حرف امتناع لامتناع أى حرف موضوع لامتناع الشيء لامتناع غيره فامتناع هداية الكل إنما كان لامتناع تعلق المشيئة إليها وإنما امتنع تعلق المشيئة إلى هداية الكل لأن تعلق المشيئة تابع لتعلق العلم والعلم تابع للمعلوم فما علم الله إلا ما هو الأمر عليه فما شاء إلا ما هو الأمر عليه فلو كانت الأعيان الثابتة كلها طالبة من الله الهداية بلسان استعدادها لشاء هداية الكل ولهداهم كلهم فكانت هداية الكل ممتنعة في نفس الأمر ، ثم قال : « وهى - أى المشيئة - نسبة تابعة للعلم والعلم نسبة تابعة

للمعلوم والمعلوم أنت وأحوالك فليس للعلم أثر في المعلوم ، أى وليس للعلم الحق أثر في المعلوم حتى يتبع المعلوم لعلم الله تعالى بل للمعلوم أثر أى حكمة في العلم فيعطيه - أى يعطى المعلوم - العالم من نفسه ما هو عليه في عينه ، انتهى
بناقلته من كلام الشيخ في فص حكمة مهيمة في كله ابراهيمية مع بعض تعلية
تفسيرية عليه من شرح الفصوص للشيخ البالى .

ونحن نقول اعتراض الشيخ على نفسه وعلى مذهبه في تبعية مصير كل
أحد وكل شئ لاستعداداته الازلى الثابت له في علم الله تعالى التابع لمعلومه ،
بقوله تعالى (فلو شاء لهداكم أجمعين) وازد حقاً أما جوابه على هذا
الاعتراض فباطل لا يغنى من الحق شيئاً لأن هداية طائفة وضلال آخرين
لو نشأت من استعداداتهم الازلية الثابتة لهم والمعلومة لله تعالى ولم يكن في
قدرته تعالى تغيير تلك الاستعدادات ولا لمشيئته الا التبعية لعلمه التابع
لمعلومه وكان تعلق المشيئة بغير ما هم عليه من الاستعداد الذاتي الازلى
المتنضى لهداية بعض وضلال بعض ، ممتنعاً ومستحيلاً لما كان معنى قط
لقوله تعالى (فلو شاء لهداكم أجمعين) إذ لا محل لتعلق أى فعل من الأفعال
بشيئة فاعله حل كون ذلك الفعل ممتنع الصدور من الفاعل بل التعلق
بالمشيئة إنما يقع لنفي ذلك الامتناع فيكون فهم الامتناع من هذا التعلق
تفسير الكلام بضد مراد المتكلم تعدياً في التجاهل عنه وتعدياً لالفاء معنى
كلامه ، فان من قال لو شئت لفعلت كذا إنما يريد بقوله هذا انه لا مانع يمنعه
من فعله ويحول دونه وانه رهن ارادته ومشيئته وهذا أمر واضح لا يخفى
إلا على من لا يكاد يفقه حديثاً وإلا على من يريد معاكسة محدثه ، فان كان
هناك مانع يمنع المتكلم عن مشيئة ذلك الفعل ويجعل الفعل معزول عن متناول

مشيئة فلا يكون إذن من حق المتكلم أن يبنى الأمر على مشيئته ويقول لو
 شئت لفعلت والا لاستجلب ضحك الناس منه كمن قال لو شئت لمحت جيلا
 فيلزم على تفسير قوله تعالى (فلو شاء لهذا كم أجمعين) بما فسر به الشيخ جاعلا
 هدايته الجميع من الممتنعات التي لا تتعلق بها مشيئة الله تعالى اما أن يكون
 الشيخ ممن لا يكادون يفقهون حديثاً أو يكون الله لا يعلم أساليب الكلام
 فيتكلم عن المحال بأسلوب الممكن تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً لكنها شئنة
 أعرفها من الشيخ في حمل كثير من آيات القرآن على عكس ما أريد بها وضد
 ما سبقت له كتحويل قوله تعالى (ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم
 الخياط) المسوق لبيان استحالة دخول الكفار الجنة بأبلغ أسلوب ، عن معناه
 وجعله من تعليق الشيء بالممكن مدعياً أن في قدرة الله إيلاج الجمل في سم
 الخياط اما بتصغير الجمل أو بتوسيع سم الخياط كما في الفتوحات المبكية ولم
 يتأمل الشيخ أن الكبر لا ينفك في عرف المخاطب عن الجمل والضيق عن
 سم الخياط فلا يبقى معنى الجمل في كلام البليغ عند تصغيره ولا معنى سم الخياط
 عند توسيعه وان قوله تعالى ذاك في تعليق دخولهم الجنة بدخول الجمل في سم
 الخياط يصير من لغو الكلام اذا جعل من قبيل تعليق الشيء بالممكن السهل
 الحصول ويكون أشبه بأهزل منه بالجد كما اذا علق أمر خطير بمجرعة شراب
 أو طيران ذباب اذ لا شبهة في أن الله تعالى ساق الآية لبيان صفوية دخول
 الكفار الجنة وتمثيله بدخول أعظم جسم عرف في أصغر فتوجيه الفكر
 عند ذلك الى قدرة الله على تصغير الكبير وتكبير الصغير وسهولة ذلك له
 يقلب الكلام ومراد القائل رأساً على عقب .

أما قول النحاة ان (لو) لامتناع الشيء لامتناع غيره وقد رأى الشيخ

تعبير الامتناع فيه فتمسك بظاهره وحاول أن يؤيد به باطل رأيه ، فإرادهم منه مجرد الانتفاء لا الامتناع المنطقي الذي هو بمعنى ضرورة العدم ومقابل الامكان ألا يرى أنه ليس مراد من قال لو جئتنى لا كرمتك لولا كان مجيئك محالا لما كان اكرامى محالا مثله ولن يجوز أن يكون مراده ذلك بل المراد بيان عدم وقوع الاكرام منه لعدم وقوع المجيء من صاحبه مع إمكانه ولكون هذا الامكان معتبرا في ضمن كلام القائل يفهم منه العتب على صاحبه بترك المجيء الممكن حتى انه يكاد لا يصح هذا القول لو لم يكن بجيئه ممكنا فينعكس الملام على القائل لعدم تقدير مالصاحبه من الموقف

فكما تضمن قول القائل لصاحبه « لو جئتنى لا كرمتك » افادة امكان مجيئه وان قوله هذا من تعليق الممكن بالممكن فكذلك قول الله تعالى (فلو شاء لهداكم أجمعين) يفيد امكان هداية جميع الناس لله وكونها موقوفة على مشيئته مع امكانها له أيضا الا ان هدايتهم لم تقع لعدم تعلق مشيئته بها لا لاستحالة تعلقها بها فتمكنه هداية الجميع وتمكنه مشيئتها كما أمكنه عدم هدايتهم لعدم مشيئتها الممكن له أيضا بل الآية ناطقة بالامكانين الاولين ودالة عليهما بعبارتها كما دلت بمنهوها على انتفاء تلك الهداية والمشيئة فهي تجمع في دلالتها بين امكان هداية الجميع وامكان مشيئتها وبين انتفاء هذين الممكنين ولا يصح معنى الآية الا بشرط أن تكون هداية الجميع ومشيئتها غير واقعيتين وممكنتي الوقوع معا ومثلها كل آية يبنى الحكم فيها على فرض مشيئة الله كقوله تعالى (ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولكن يضل من يشاء ويهدي من يشاء) وقوله (أفلم يأنس الذين آمنوا ان لو يشاء الله لهدى الناس جميعا) وقوله (ولو شئنا لآتينا كل نفس هداها ولكن حق القول مني لا ملأن جهنم ..)

والعجب أن فئة من العلماء والمشايع كابن عربي والالوسي والكوراني لم
يقدروا هذه الآيات التي لا تقبل غير مشيئة الله مقتضيا ولا مانعا فأعرضوا
عن صراحها غير المنازعة وعارضوها بمقتض آخر كاستعداد الناس المختلف
باختلافهم

ويشبهه قول فضيلة الشيخ بخيت الذي سبق نقله في تفسير قوله تعالى
(فأشأه لهما كم أجمعين) : « لكنه لم يشأ هدايتهم لوجود مانع من ذلك وهو
اختيارهم المعنى على الهدى وترك النظر فيما نصبه من الأدلة وأمرهم بالنظر فيها »
وهو يرجع إلى صرف الأمر عن مشيئة الله تعالى إلى مشيئتهم في حين أن مدار
الحكم في الآية على مشيئة الله فلو جاز القول بمثل هذه الأقوال في تفسير تلك
الآيات لضاعت الثقة بدلالات الكلمات الصريحة .

ثم إن بناء الأمر في هداية الإنسان وضلالته أو طاعته ومعصيته على استعداده
الذاتي الذي يتصف هو به من غير أن يكون أثراً لجعل جاعل ، لو لم يكن ما
يدل على بطلانه غير آيات المشيئة الآتفة الذكر لكفت وأغنت عن كل دليل
مع أن هناك أسباباً أخرى تبطله :

فأولاً إن هذا معنى القول بالاستعداد الذاتي للإنسان من غير أن يوجد
معط يعطيه إياه والذي يختلف باختلاف الأشخاص ولا تضبطه القاعدة ولا
يستوعبه التعليل ، قول بالطبيعة المستغنية عن الآلة الخالق فهو خروج عن
مسلك الديانة بل وعن مبدأ العلم المبني على التعليل ولا يجدي القول بأن استغناء
أفراد الإنسان في استعداداتهم بل الأشياء كلها في استعداداتها عن الخالق
لإينافي افتقارها إليه في إيجادها أنفسها إذ لا يستقيم القول بالفصل في احتياج
بعض الواقعات إلى فاعل مؤثر وعدم احتياج البعض إليه وبالتعبير العلمي إذا

جاء الرجحان بلامرجح في أي نواحي الكائنات فلا يبقى مانع من نجوازه في جميع نواحيها وينسد باب اثبات الصانع الذي مبنء على بطلان الرجحان من غير مرجح وكذا القول بخروج أمر ما في الكائنات عن مبدأ التعايل وتجويز وقوعه من غير علة ، يقضى على مبادئ العلم التي يستمد إليها العلم .

وثانياً ان في معاقبة الله عباده المسيئين إن لا يكن ظالم من حيث انه لم يخلق ماهياتهم التي هي منشأ افعالهم إلا أنه يلزم أن يكون العباد معذورين فيما فعلوا بدافع تلك الماهيات السيئة التي لا يقدر و ن على تغييرها معها أرادوا ذلك ، أعني ان أفعال العباد على هذه النظرية تخرج من جبر الله وتدخل تحت جبر الطبيعة وجبرها أشد وأقسى لا ينجو الانسان من شره ولا تنفعه هداية الله وتوفيقه . فبناء عليه إن كان اجتماع الجبورية مع المسئولية في الانسان يعد ظلاماً ويلزم أن لا يليق المجبور لكونه معذوراً بالمعاقبة ، فكما تكون مجازاة الله عبده بما عمله تحت جبره ظلاماً فكذلك تكون مجازاته بما عمله تحت جبر الطبيعة والماهية وعدم اعتباره معذوراً ، ظلاماً لان مطلق الجبورية كاف في المعذورية من غير حاجة الى اتحاد الجبر والمجازي ، فالشيخ الاكبر و أتباعه من علماء الباطن والظاهر الذين نقلوا الجبر الى الطبيعة والماهية قسداً لتبريزه الله عن أن يعد ظالماً في مجازاة عباده المجبورين في أفعالهم ، لا يكفل معهم بمقصودهم اللهم إلا أن يؤغل في حديث الاستعداد الى اداء تلذذ أهل جهنم بعذاب النار . مثل تلذذ أهل الجنة بنعيمها كما ادعاه الشيخ في فتوحاته المسكية فيكون هذا الاختلاف في الاحساسات من فروع اختلاف الماهيات في استعداداتها ولا يبقى الظالم والمظلوم ، لكن العلامة الآكومي أو الكوراني أو غيرها من العلماء المنتشرعين لا إخالهم يعضون في اقتفاء أثر

الشيخ الى أن يقولوا في هذه الاضاليل المصادمة لنصوص القرآن .
وثالثاً ان هذا المذهب فضلاً عن مخالفته لما عليه المتصوفة من سلب
العباد كل شيء حتى الارادة والاختيار ورده الى الله أعنى مذهب الجبر
المعروف ، فتفى التأثير في أفعال العباد من الله واثباته للطبيعة والاستعداد مما
لا محل له في مذاهب الاسلام حتى ان مذهب المعتزلة والجبرية من حيث
الاكتلاف مع القواعد الاسلامية أصح منه وأقوم بكثير . وفضلاً عن ذلك
فانه يتضمن سخافة المذهبيين معاً : أما الجبرية فقد عرفت أن مذهب الشيخ
يرد عليه ما يرد على مذهبهم من لزوم مسئولية المجبور المعذور وأما المعتزلة
فان مذهبهم القائل باستقلال العباد في أفعالهم وعدم تأثير مشيئة الله فيها ينهم
بأن فيه اخلاقاً يشمول ساطة إرادة الله والحال ان السلطة على أفعال العباد
تترفع من ارادة الله في مذهب الشيخ ولا ترد الى ارادة العباد الواقفين
موقف المسئولية بل ترد الى طبيعة الماهيات العمياء . على أن ارادة الله هي
القائدة في مذهب المعتزلة أيضاً لارادة عباده الذين خلقهم وأعطاهم القدرة
والارادة والقابلية للخير والشر بل دلهم عليها بواسطة الدواعي التي يخلقها
في قلوبهم فأفعال العباد باعتبار مبادئها تدخل عندهم تحت تأثير ارادة الله
وان خرجت باعتبار النهاية فلا يتم اتهام مذهبهم بعدم الرعاية لشمول ارادة
الله والمخالفة لقضية (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) لكن على نظرية الشيخ
الأكبر لما كانت الماهيات غير مجعولة ويتبعها في عدم الجمولية استعداد
العباد للخير والشر كلازم الماهية ، لزم أن يخرج كل ما يتعلق بالخير والشر
من أفعال العباد عن تأثير ارادة الله وقدرته أفليس القول بعدم قدرة الله
على أي تأثير فيما يختص بكل من عباده من الماهية والاستعداد بالرغم من أنه

خلقهم ، قولاً لا يليق بشأن الألوهية فليتبّع كل أحد ما يقتضيه استعداد ماهيته
ولا يتدخل الخالق بخيرهم وشرهم ولا يقدر على التدخل لكون الماهية لا تقبل
المجمولية وليكن قصارى خالقته أن أعطاهم الوجود ، فهذا مالا يفرق عن
شغل الأعمال وتذهب آيات كثيرة مثل قوله تعالى (يضل من يشاء ويهدي
من يشاء) كما سبق وقوله (وما تشاءون إلا أن يشاء الله) وقوله (ونفس
وما سواها فألهمها فجوزها وتقواها) على مذهب الشيخ ، عبثاً لا معنى له
كحديث (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) ، الحق أن الشيخ الأكبر بالنظر
إلى كونه مبتدع هذا المذهب ما عرف الله تعالى ما عرف الشاعر التركي القائل :
مستعد قيل يوق إليه لطفك استعدادم

سكا كوجدكمي وار أي شاه كرم معتمد^(١)

بل ما عرف الشيطان الرجيم الذي قال (فيما أغويتني لأقعدت لهم
صراطك المستقيم)^(٢) وأنا معترف بأن كلامي هذا ثقيل في حق الشيخ
الأكبر لكنني لست عبد الشيخ الأكبر وإتباعاً أنا عبد الله فإن أحسنت في
كلام الشيخ مالا يليق بجاه الألوهية فلا غرو أن أعد كل كلام لا نقاً بجاه
الشيخ مهما تضمن من شديد الكلام .

ورابعاً أن القائلين بالاستعداد سمحوا أن الماهية غير بمجمولة ولكن لم
يفهموا معناه والذي قال « ما جعل الله الشمس مشمشاً ولكن جعله موجوداً »
هو شيخ الحكماء الإسلاميين ورئيسهم ابن سينا والحال أن المراد من كون

(١) معناه : أجهلني مستعداً لطفك أن لم يكن في استعداد له فلا عسر عليك بأملاك
الملك الذي له الكرم عادة

(٢) وقول الشيطان هذا مردود من حيث أنه احتج بالقدر لا من حيث أنه اعترف به

الماهيات غير مجعولة على ما حققه نحر علماء الترك في القرن الثالث عشر العلامة الكلبوي في رسالته التي سماها (مفتاح باب الموجهات) ليس أن الماهيات تكون ماهيات بأنفسها ولا يتعلق بخصوصياتها جعل جاعل وليس المراد من القول المذكور أن الشمس كان مشمسا بنفسه ولم يجعله الله مشمسا وإنما جعله موجودا . ولو كانت الماهيات ماهيات بأنفسها أى ثابتة لانفسها بأنفسها كانت موجودة بأنفسها أيضاً بل كانت واجبة الوجود فلا تحتاج من ناحية وجودها الى جعل جاعل كما لا تحتاج من ناحية ثبوتها لأنفسها إذ مطلق الثبوت يتوقف على الوجود فبناء عليه لو كان ثبوت الماهية لنفسها مقتضى ذاتها لكانت كل ماهية واجبة الوجود لان معنى واجب الوجود ليس إلا هذا أعني الذي يكون وجوده مقتضى ذاته .

فهل رأيتم الآن ما يترتب على ما ابتدعه الشيخ الاكبر وتبعه آخرون ذلك المذهب القائل بكون الماهية ماهية بنفسها ، من الخطأ الاكبر وقول ذلك العلامة أي الكلبوي « اذ مطلق الثبوت يتوقف على الوجود » اشارة الى مقدمة بهديه قائلة بأن ثبوت شيء لشيء في ظرف يقتضي وجود المثبت له في ذلك الظرف ومن هذا كان وجود الموضوع شرطاً في القضية الموجبة المفيدة لثبوت المحمول الموضوع فان كان ثبوته له في الخارج يلزم وجود الموضوع في الخارج وان كان ثبوته له في الذهن يلزم وجود الموضوع في الذهن فلما كان مراد القائلين الذين حكوا بان الماهية غير مجعولة وزعموا ان الماهية ماهية بنفسها لا يجعل جاعل ، ثبوت الماهية لنفسها في الخارج كثبوت ماهية الشمس للشمس ، لزم أن يكون وجودها أيضاً في الخارج بنفسها لا يجعل جاعل وما هو الا وجوب وجودها فالحق ان ثبوت الماهية لنفسها وثبوت كل شيء ممكن

لنفسه ولغيره انما هو يجعل جاعل وإلا يكون ذلك الثابت لنفسه بنفسه واجب
ان وجود أما قول أهل العلم ان الماهية غير مجعولة وقول الرئيس ابن سينا
.. جعل الله الشمس مشمئاً ولكن جعله موجوداً فمعناه ليس كما فهمه الشيخ
وأتباعه وبيننا بطلانه وانما المراد كما ذكره العلامة المذكور في تلك الرسالة ان
جعل الماهية موجودة تتضمن جعل الماهية ماهية فهي مجعولة يجعل يتعلق
بوجودها لا ان الماهية مجعولة يجعل ووجودها مجعول يجعل آخر فخلاصته
انه يحصل مجعولان يجعل واحد ولا يحتاج الماهية الى جعل مستقل غير الجعل
المتعلق بوجودها مثلاً ان جعل الشمس مشمئاً يحصل في ضمن جعله موجوداً
ولا يحتاج الى جعل مستقل فهذا معنى كون الماهية غير مجعولة والا فكل شيء
غير الله مجعول ومخلوق ولا تعزب الماهية عن هذه القاعدة ولهذا قال بعض
المطالع ان الماهية مجعولة وان كان المختار عند المحققين عدم مجعوليتها بالمعنى
الذى ذكرنا .

وخامساً ان ماهية الانسان عبارة عن الحيوان الناطق وبالاضمام الشخصات
الى هذا تحصل ماهيات افراد الانسان الخصوصية ولا شبهة في ان اختلاف
تلك الماهيات الخصوصية بعضها عن بعض في الاستعداد للخير والشر داخل في
مشخصات الافراد أعني ان الاستعداد للخير في الاخيار والشر في الاشرار ياتيهم
من ناحية الشخصات لا من ناحية الماهية النوعية الانسانية ولو أتى منها لكان
كل انسان سواء في الاستعداد للخير والشر والذي يقيم الشخصات بين الافراد
هو الله فهو جاعل ما شاء منها لمن شاء منهم وصانع تركيبها مع منهيتهم النوعية
فلو فرضنا فرض المحال ان الماهيات غير مجعولة بالمعنى الذي فهمه الشيخ
الاكبر كان هذا التركيب مجعولاً لا محالة اذ لا يمكن جعل الافراد موجودة

الا بهذا التركيب ولا يرد عليه انه قد ذكر في محل تحقيق هذه المسألة ان من العلماء من يقول بمجمولية الماهيات المركبة دون البسيطة لكن العلامة الشريف شارح المواقف لا يرضى التفريق بين البسيط والمركب لانه ان لم يكن البسيط مجموعاً لا يكون المركب من البسائط غير المجمولة مجموعاً أيضاً ، لكن جمع تلك البسائط وتركيبها بعضها مع بعض لا يكون البتة الا بجعل جاعل فيدخل الجعل في المركب من التركيب وان لم يدخل من أجزائه البسيطة غير المجمولة وليس كلامي هذا اعتراضاً على الشريف العلامة الذي لا بد أن يعرف معنى القول بعدم مجموعولية الماهية ولا نزاع لي معه فيكون المركب والتركيب مجموعتين بجعل المركب موجوداً كال بسيط ولا يحتاج شيء منهما الى جعل مستقل وانما نزاعى مع من لا يعرف ان معنى عدم مجموعولية الماهية انها غير مجموعولة بجعل مستقل غير جعلها موجودة ويظن ان الماهية غير مجموعولة أصلاً فأقول له لو لم تكن الماهية البسيطة مجموعولة كانت المركبة مجموعولة لتوقف التركيب على الجعل وهذا ظاهر لا مرية فيه فلا يمكن تحرير استعدادات العباد بناء على قاعدة كون الماهية غير مجموعولة وتخليصها من تأثير الله الذي ركب ماهياتها كما شاء ولا ينطبق دليل الشيخ على دعواه من هذه الجهة أيضاً .

وماداماً ان الشيخ الاكبر يثبت لله تعالى في أوائل الفصوص تحليلين التجلي الاقدس الذاتى الموجب لحصول الاعيان واستعداداتها في الحضرة العلمية والتجلي المقدس الموجب لظهور ما تقتضيه تلك الاعيان من الاستعدادات في الخارج ودرجاً يعبر عنهما بالفيض الاقدس والفيض المقدس أيضاً فبالاول يحصل الاعيان الثابتة واستعداداتها الاصلية في العالم وبالثانى تحصل تلك الاعيان في الخارج مع لوازمها وتوابعها وما يحصل بالتجلي الاول فغير معمول

وما يحصل بالتجلى الثانى فمجمول .

فعلى هذا القول الذى يتضمن معنى أصل الاستعداد الى الاشياء من الله ينتقض كل ما بناء الشيخ الاكبر على نظرية الاستعداد من حل معضلة الجبر^(١) وان كان الشيخ ينجو به من كثير من وجوه الاعتراض التى أوردناها عليه . ثم انا نستشعر من كون التجلى الاقدس الذى يحصل به أعيان الاشياء واستعداداتها فى الحضرة العلمية نمجايا ذاتيا ومن كون محصول هذا التجلى غير مجموع ، بعض مفاسد وحدة الوجود تلك النظرية التى أحلنا ابطالها الى تأليف مستقل .

كلام الامام أبى حنيفة فى الفقه الاكبر

للامام الاعظم أبى حنيفة رضى الله عنه كلام فى الفقه الاكبر يجرى مجرى التفسير لقوله تعالى (يضل من يشاء ويهدى من يشاء) وهو أن إضلاله تعالى عبارة عن خذلان عبده أى ترك نصرته وإحالة على نفسه فهو ينصر من أراد أن يهديه ولا ينصر من أراد أن يضلّه ولا يفعل به شيئا آخر فترك نصرته العبد من الله وإحالة على نفسه يكفى فى ضلاله

يفهم من قول الامام أن الانسان اذا خلى وطبعه يميل الى الشر ولا حاجة الى سوقه اليه أما الخير فيحصل بلطف مخصوص من الله وتوفيق منه وليس هذا تصديق قول الشيخ محيى الدين بن عربى بأن الخير والشر تابعان

(١) ويعود الاشكال الى حد أنه لو اطلع المفسر الاكبرى أو شيخ مشايخه الكوراني على قول الشيخ الاكبر هذا بين طائفة مسألة الاستعداد التى ملا كتب التصوف ، لرجعوا عن التثبت بديل الشيخ فى حل مشكلة الجبر بالاستناد الى الاستعداد

لاستعداد الماهية غير المجمولة ، في شطر ذلك القول أعنى في حق الشر ولو كان
كذلك كان الخير من الله لا الشر بل معنى هذا أن الانسان مخلوق مستعداً
للشر أكثر منه الى الخير فيكون الشر أيضاً من الله ويستند اليه بصورة
عامة والخير بصورة خاصة ولا يستند شيء منهما الى الطبيعة والدليل على
ما قلنا في تفسير كلام الامام أنه رضى الله عنه لم يبين قوله ذلك على حذقة
فلسفية منه كاستدلال الشيخ الاكبر بعدم مجعولية الماهية .

ويمكن تأويل قوله تعالى (ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك
من سيئة فمن نفسك) مع قوله (قل كل من عند الله) برأى الامام هذا
ويخالفه قوله تعالى (ومن يرد أن يضله يجعل صدره ضيقاً حرجاً كأنما يصمد
في السماء) وقوله (ومن يرد الله فتنته فلن تملك له من الله شيئاً) وقوله (ختم
الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة) وقوله (وجعلنا على قلوبهم
أكنة أن يفقهوه وفي آذانهم وقراً) ويمكن الجواب عنها بأن الذين لم يهدم
الله بهدائته ويتداركهم برحمته يمكن أن يكونوا مفتونين في أصل خلقتهم
ضائق الصدور ومختومى القلوب على آذانهم وقر وعلى أبصارهم غشاوة وفي
هداية المهيدين ازالة تلك الموانع الأصلية ويرد عليه أيضاً حديث (كل
مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه) وقد فسر
الكثيرون الفطرة بالاسلام وأيدوه بعدم ذكر (ويسلمانه) وعندى أن الأولى
في تفسيره أن يقال لم يرد عليه السلام بالفطرة هنا إيماناً ولا كفراناً ولا معرفة ولا
انكاراً وإنما أراد ابتداء الخلقة ومنه قوله تعالى (فاطر السموات والارض)
أى مبتدئهما ويبيته قوله في الحديث الآخر (كل مولود يولد على الفطرة
حتى يعرب عنه لسانه فاما شاكراً وإما كفوراً) ولو كانت الفطرة هنا

الاسلام لما ورث ابويه الكافرين ولا وراثته ولما صح استرقاقه ، أما عدم ذكر (ويلجانه) فليكون مورد الحديث أولاد المشركين المقتولين في غزوة مع أبيهم قتهى عنه ويمكن أن يكون إشارة الى امتياز الاسلام بعدم كونه دين تلقين وتقليد لأن المولود يولد عليه فلا يحتاج الى تسليم أبويه

وبؤيد كلام الامام قوله عليه السلام في دعائه (اللهم لا تنكلى الى نفسى طريقة عين) وقوله عليه السلام في حديث أبي ذر (يا عبادى كلكم ضال إلا من هديته) وقول الملائكة لما أخبرهم الله بأنه جاعل في الارض خليفة وأراد خلق الانسان (أتجعل فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء) فإنه يدل على أن يخلق الله الانسان مائلا الى الشر والفساد أما قول سيدنا يوسف عليه السلام (وما أبرئ نفسي ان النفس لأماراة بالسوء إلا ما رحم ربي) وقوله (وإلا تصرف عني كيدهن أصب إليهن وأكن من الجاهلين) وقول سيدنا ابراهيم عليه السلام (لئن لم يهدني ربي لأكون من القوم الضالين) وقول أهل الجنة (وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله) وقوله تعالى لحبيبه عليه السلام (ووجدك ضالا فهدى)^(١) وقوله (ومن أضل ممن اتبع هواه بغير هدى

(١) ليس المراد من هذه الآية ان الله خلق نبينا محمدا صلى الله عليه وسلم متصفا بالصلاة ثم هداه بل معناه (انه لو لم يمدك بهدائه الخاصة لكنت من الضالين) والآية من قبيل « ضيق فلان فم البئر » مرادا به انه بناء ضيق الفم لا انه بناء واسع الفم ثم ضيقه وانما أشار الى انه كان يهدى أن يبينه كذلك فلم يفعل وبناء ضيق الفم فقد يتزل الامر التقديرى منزلة الامر التحقيقى فكذلك أراد الله تعالى بالآية المذكورة الامتنان على حبيبه بأنه لو لم يخص بهدائه لكان ضالا فنجاء ربه من الضلال المحقق الوقوم حتى كونه وجده ضالا فهدى والامتنان بالنعمة ان وقع من الانسان بعد منقصة في حق المنعم واذا في حق المنعم عليه لكن امتنان الله بكون فخرا للمنعم عليه ونعمة أخرى ولا يكون قصا في حقه تعالى وأصل ذلك انه لاحق لاحد غير الله أن بعد نعمه منعمها حقيقيا وصاحب النعمة فلماذا بعد امتنانه بمجاوزة الحد

من الله (وقوله (ومن لم يجعل الله له نوراً فإنه من نور) وقوله (من يهد الله فهو المهتد) وقوله (ولولا فضل الله عليكم ورحمته ما زكي منكم من أحد أبداً ولكن الله يزكي من يشاء) وما إلى ذلك من الآيات ، فأوضح في الدلالة على الرأي المذكور وهذه النصوص التي تؤيد قول الامام الاعظم تنفي نظرية الشيخ الاكبر المجوزة لوجود أناس يتوجهون الى الخير باستعدادهم الذاتي الآتي من ماهياتهم غير المجمولة ونظرية التفويض الذي يتضمنه مذهب المعتزلة والناظرية . والحمد لله في البداية والنهاية وله الامر من قبل ومن بعد .

والوجه الذي ذكرته في تفسير قوله تعالى « ووجدك ضالاً فهدى » لا أخرى هل هو المذكور في كتب التفسير وأظنه توجيهها معقولا ألهمه الله بمناسبة قول الامام أبي حنيفة ويعذرني القراء على عدم الاحاطة بأقوال المفسرين في هذا الصدد وكان لدي حينما كتبت هذا الحل تفسير الكشاف غارية ولم اختر التوجيه المذكور فيه

تصحیح الخطأ

صفحة	سطر	خطأ	صوابه
١٧	١٧	بعلوم	بعلوم
٢٢	١١	ان كان	ان كانت
٥٥	١٢	ان كان	ان كانت
٥٥	١٨	وان حصل	وان حصلت
٢٩	٠٣	مقرونا	مقروكين
٣٢	٠٥	اتباعه	اتباعها
٥٥	١٢	فيتبين منه وجود	فيتبين منه وجود
٣٣	١٤	من كانوا	من كانوا
٤٠	٢١	الاغتراف	الاغتراف
٤٤	٠١	انما هم علي	علي انما هم
٥٣	١٦	حركاتها	حركاته
٦٣	٢١	ولم يتعد	ولم يتعد
٩٠	١٣	الا بمشيتم	الا بمشيتم
٩٥	١٣	ان لا ييتها	ان لا ييتها
١٠٢	٠٨	نه	انه
١٠٨	١٠	ولو شاء الله	لو شاء الله
١١٢	١٨	(- قطع عنه) :	وهذا الحديث ابلغ كلمة في حل مسألة القدر وجمعه مع العمل
١١٥	١٦	ومن يرد الله	ومن يرد
١٣٤	٠٨	ف	فلا
١٦٠	٠٩	مشتبين	مشتبين
٤٤	٢٣	فهو جبر	فهو جبر محبوب
١٧٢	٠٢	ان يكون	ان يكون
١٨١	٠٢	لارادته (الاول)	لارادتهم
١٨٢	٠٧	الى آخر	الى آخر
١٨٣	٠٤	وليبحث	وليحدثنا
١٩٠	٢١	ان تقول	ان تقول
١٩٥	٢٠	سبعائة	سبعائة
٢٠٥	٠٤	سيلة	سيلة

فهرس

منحة

- ٦ خير المذاهب في أفعال العباد
- ٧ مسألة الايمان بالقدر أصبحت مضقة في أفواه الناس يتكلم فيها من يعرفها ومن لا يعرفها ويعتبرها محل ضعف المسلمين وسبب تأخرهم
- ٧ داء التقليد للغرب
- ٧ استخفاف رجال الدين في مصر بمضرة لبس القبعة واعتباره جناية على القومية لا على الاسلام
- ٧ بدعة المجاذبة لمعانى آيات القرآن في سبيل التقليد والتجديد حتى تخرج من حدودها
- ٨ دعوى أن القرآن لا يمنع نظرية (داروين)
- ١٣ ترهات مؤلف (علم القضاء والقدر أو سر تأخر المسلمين) الطائشة الفاحشة وودها
- ١٩ قول علماء النفس الغربيين أن الانسان مسير لا مخير
- ٢٠ محاضرة فضيلة الشيخ بخيت في القضاء والقدر ووجهته فيها وسبب تأليف الكتاب
- ٢٢ لا تريد الدفاع عن عقيدة الاسلام في القضاء والقدر بما يشبه انكارها بل باثبات أنه ليس فيها عار على المعتقد والاول من الضعف الذي يعاب به المسلمون المتأخرون
- ٢٣ مخافة علماء الدين ما لا يخاف من كل لومة لأثم وجهت اليهم وإلى الاسلام
- ٢٥ تصريح الشيخ جمال الدين الافغانى بمجيب اتهام المسلمين بعقيدة القدر من الغرب

صفحة

- ٢٦ بعض الأحاديث الواردة في ذم المكذبين بالقدر
- ٢٧ بلغ الحال في عصرنا أن صار يجاهر بتقليد مذهب المعتزلة وقد كان لا ينظر إليه بنظر الرغبة فانقلب الحال بعد تفرنجيه ومحيثه من الغرب
- ٢٨ قول ابن رشد والرازي وعلى القارىء في القدر
- ٣٠ قول القائلين بلزوم ارتفاع المسؤولية عن الانسان اذا وقع كل ما فعله من طاعة أو معصية تحت سلطان مشيئة الله الخفى
- ٣٠ ما ينشأ من ترك العمل اذا أومن بالقدر (٢٨٨) (٢٦٥)
- ٢٢ الشيخ محمد عبده قبل الشيخ محمد بخيت في مسألة القضاء والقدر
- ٣٢ لفت النظر لتمييز موضوع المسألة وموضوع الكتاب
- ٣٥ غلو الشيخ في الهجوم على مذهب الأشاعرة (٣٨) ، (٤٥)
- ٣٥ تبرؤ من مذهب المعتزلة مع عدم اختلافه عنهم في مسلك التفويض وتستره بتعبير الكسب (٤٠) ، (٤١)
- ٤٤ إمام الحرمين وابن قيم الجوزية قبل الشيخ محمد عبده
- ٤٤ وجهة الرأي العام العلمى بمصر منذ عهد الشيخ محمد عبده
- ٤٣ مسلك الشيخ جمال الدين في المسألة أقوم من مسلك تلميذه
- ٤٧ المذاهب المشهورة في أفعال العباد
- ٤٧ خلاصة ما أعتقد في المسألة وأريد اثباته في هذا الكتاب
- ٤٨ مذهب الجبرية والمعتزلة والأشاعرة
- ٤٨ لا تأثير للقدر الحادثة عند الأشاعرة (٤٩)
- ٤٩ ما هي مناسبات الانسان بأفعاله على مذهب الأشاعرة وكيف يتعلق المدح والذم والثواب والعقاب به منها

صفحة

٤٩ الفرق بين الفاعل الحقيقي والعرفي

٤٩ أفعال العباد لا تكون علة الثواب والعقاب بل علامتهما وترتيبهما عليهما

لجرمان هامة الله بترتيبهما عليهما لا لاستلزامها أيا منهما

٥١ من أدلة الإشاعة على منسوبهم امتداد جميع الممكنات إلى الله تعالى

بلا واسطة

٥١ لا يتوقف الاستدلال بقوله تعالى (والله خلقكم وما تعملون) على حمل

(ما) على المصدرية (٦٦)

٥٢ في مذهب المعتزلة نوع من الاشتراك ولا يعتد منه بأنه ليس اشتراكا

في الألوهية (٤٣) (١٨٢ - ١٨٢)

٥٢ ومن أدلتهم أن الإنسان لو خلق أفعاله لزم أن يعلم بتفصيلها ويعلم

وظائف أعضائه عندهما

٥٣ اعتراض بأنه يمكن أن يوجد الإنسان أفعاله غير عالم بتفاصيل الفعل

وظائف أعضائه فيها كسائق السيارة حيث لا يعلم أدوار آلاتها عنه

السير تفصيلا وجوابه

٥٣ استدلال المعتزلة ببداية الفرق بين حركات البطش والصعود والسنوط

وجواب الإشاعة

٥٤ الاعتراض المردد على الإشاعة بأنه إما أن لا توجد قدرة في الإنسان أو

يكون معها تأثيرها وجوابهم عنه

•• تلخيص مذهب الإشاعة والفرق بينهم وبين الجبرية

•• حجة كون الإنسان مختاراً في أفعاله على مذهب الإشاعة مع كونه مضطراً

في اختياره

صفحة

٥٦ معنى الجبر المتوسط

٥٦ مذهب الماتريدية

٥٦ معنى الارادة الجزئية والفرق بين الماتريدية والاشاعرة وغموض مذهب

الاشاعرة ورجوعه الى الجبر (٥٧)

٥٧ قالوا ان الارادة الجزئية لا تتعلق بها الخلق لعدم كونها من الموجودات

فلا يخل تملكها العباد في مذهب الماتريدية بقاعدة نفى خالق غير الله

٥٨ أقرب المذاهب الى الحق وأحقها بالقبول مذهب الاشاعرة بالرغم من ظن

الكثيرين أن مذهب الماتريدية في الوسط التام بين الجبر والاعتزال

واتهام مذهب الاشاعرة بأنه منتهى الى الجبر وان معنى الكسب بعيد عن

الفهم (٩٧ - ٩٨) (١٧٣) (١٧٩) (٢٠٨)

٥٨ الاستدلال على الجبر بعلم الله الازلي وجوابه بكون العلم تابعا لمعلومه غير

مؤثر فيه ثم الاعتراض على هذا والجواب عنه (٦١)

٦٢ موقفان في غاية الاهمية لا يكون الباحث في مسألة القدر في غنى عن

استقصائهما

٦٢ الموقف الاول ما هي الارادة الجزئية والاختيار والتعبير الأعم ما اذى

بملكه الانسان في أفعاله التي يخلقها الله

٦٣ ماذا مكسوب العباد ؟ نشده بعضهم في نفس الفعل وبعضهم في وصفه

والكثيرون في إرادته

٦٣ قول صدر الشريعة ان الفعل بالمعنى المصدري يصدر من الانسان ولا

وجود له في الخارج وبالمعنى الحاصل بالمصدر من الله وتقسيم الفعل هكذا

بين الله والعبد غير ما ذهب اليه الامتاز أبو اسحاق الاسفرائيني

صفحة

٦٤ خلاصة ما قال في التوضيح أن الترجيح بلا مرجح ان كان بمعنى الایجاد بلا موجد لا يجوز أما ترجيح أحد المتساويين بل ترجيح المرجوح فجاز
٦٥ فقد ما قاله صدر الشريعة بأنه إما أن يكون ملؤه المحال أو يرجع الى مذهب الاعتزال

٦٦ لا وجه لتخصيص الفعل في قولهم (الله خالق أفعال العباد) بالمعنى الحاصل بالمصدر وان نبه اليه بعض المحققين (هامش)
٦٨ كل من فر من الجبر وباعده ولم يتنع بابتعاد الاشاعة عنه وقع في الاعتزال
٦٨ مذهب القاضي أبي بكر وما يرد عليه واتحاده مع مذهب الماتريدي في نظر بعض المحققين

٦٩ قولهم بأن الارادة الجزئية غير مخلوقة لكونها غير موجودة من بناء الفاسد على الفاسد

٧٠ الجزئي أعظم من الكلّي والكلّي جزء للجزئي

٧١ لا يجوز جعل الارادة الجزئية عبارة عن تعلق الارادة بطرف معين أو صرفها نحوه ولا جعل الارادة الكلية عبارة عن الصفة التي هي ليست ارادة بل مبدأ الارادة

٧٣ مؤيدات كون الارادة الجزئية مخلوقة لله تعالى أو مبنية على مشيئته

٧٣ منها أن الارادة الجزئية فعل من أفعال القلب وكل فعل مخلوق لله تعالى

٧٣ تخصيص الافعال المخلوقة بما عدا فعلاً واحداً وهو العزم المصمم كما فعله

الكمال بن الهمام تحكم لا يبرر له غير تدعيم المذهب الماتريدي

٧٣ التخصيص الذي لجأوا اليه في قوله تعالى (الله خالق كل شيء) لا يجري

في (ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن) و (قل ان الأمر لله)

و (قل كل من عند الله) - ٧٥

٧٥ منذهب الماتريديّة والذين تبرأوا من الاشاعرة والمعتزلة ثم اتخذوا لهم مذهباً يبعدهم من الاولين ويقربهم من الآخرين ، لا يأتلف مع الايمان بالقدر خيره وشره من الله تعالى

٧٦ ماذا يحصل من إنكار أو إقرار القدر الازلي التابع لارادة الانسان وكيف يقع الخلاف فيه بين العقلاء

٧٧ تحقيق معنى قوله تعالى (وما تشاءون إلا أن يشاء الله) والرد على المفسرين الذي أرفقوا الآية على الالتئام مع مذاهبهم مثل العلامة أبي السعود وفضيلة الشيخ بحيت رداً مشبهاً

٩٣ وكنت أنا ماتريدياً مثل الشيخ بحيت وغيره فأيظني قوله تعالى (وما تشاءون إلا أن يشاء الله) المذكور في سورتين من كتابه وقوله فيما لا يخص منه (يضل من يشاء ويهدي من يشاء)

٩٥ لايجري تفسير الشيخ الذي ذكره في (وما تشاءون إلا أن يشاء الله) وأحال عليه نظائره في قوله تعالى (ولا تقولن لشيء إني فاعل ذلك غداً إلا أن يشاء الله)

٩٦ تفسيره لقوله تعالى (ولو شاء ربك ما فعلوه) وقوله (وهو القاهر فوق عباده) والرد عليه

٩٨ تفسيره لقوله تعالى (فلو شاء لهداكم أجمعين) والرد عليه

١٠١ تفسيره لقوله تعالى (لا يسأل عما يفعل وهم يسألون) والرد عليه (١ : ٣)

١٠٣ سؤال الهداية من الله والاعتراف بأهمية هذا السؤال في الاسلام بحيث يجب على المسلمين أن يدعوا الله كل يوم في صلواتهم قائلين (اهدنا

الصراط المستقيم) لا يأتلف مع مذهب المعتزلة والماتريدية ومن نحوهما

١٠٥ من أدلة القدر الحاصلة غير المؤلفة بمذهب المعتزلة والماتريدية قوله تعالى (يضل من يشاء ويهدي من يشاء) الوارد في كتاب الله تعالى بكثرة لا تحصى

١٠٨ قد يظن أن آيات المشيئة الدالة على القدر معارضة بقوله تعالى (سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا ...) والجواب عليه

١١٠ عدة من الآيات والاحاديث الدالة على القدر

١١١ قوله تعالى (إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء) لا يعارضه قوله تعالى وإنك (تهدي إلى صراط مستقيم)

١١٣ حديث (احتج آدم وموسى ...) وقول ابن حزم والخطيب البغدادي فيه والرد عليهما

١١٥ حديث (أن الرجل يعمل بعمل أهل الجنة ...) واستدلال فضيلة الشيخ بخيت به والنقد عليه

١١٧ حديث (أن الله خلق آدم ثم مسح ظهره بيمينه الخ) فيه شفاء لدائمين وقطع لشبهتين

١٢٣ نقد قول ابن القيم في قوله تعالى (وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى)

١٢٤ تأويل النصوص المطلقة الدالة على القدر وحملها على النصوص التي وردت مقيدة والجواب على هذا التأويل

١٢٥ على أن بناء هداية الله وإضلاله على سابقة استحقاق من العبد يستلزم التسلسل أو ينتهي إلى ما لا دخل له فيه

١٢٦ (الموقف الثانى) حاجة الافعال الاختيارية الى داعية ومسألة الترجيح
بلا مرجح

١٢٧ موقف العطشان أمام الاناثين الممثلين ماء والمارب أمام طريقين
متساويتين والمثالان يستدل بهما على جواز الترجيح بلا مرجح من
المتكلمين والرد عليهم

١٢٨ لا يظن أن مختارية الفاعل مقنية له في فعله عن المرجح

١٢٩ عرف علماء النفس الفرييون الفعل الارادى بما يشعر الفاعل بسببه
وغايته القريين

١٣٠ مراد المستدلين بالمثالين على أحوال جميع الافعال الاختيارية

١٣١ لاشبهة في وجود مناسبة ما ولو بين الافعال الاختيارية التي توجد
مرجحاتها وبين تلك المرجحات فالجبر يتولد من هذه المناسبة الخفيفة

١٣٢ من يوجد المرجحات في الازهان ؟

١٣٣ ماهى قيمة المرجح وهل يبلغ مبلغ الموجب ؟

١٣٣ المرجح شرط لارادة الفاعل ان لم يكن علتها الموجبة

١٣٣ الكلام على كون الارادة صفة توجب تخصيص أحد المقدورين بالوقوع
واستغناء الفاعل بها عن مرجح وكون التخصيص مقتضى ذات الارادة

١٣٣ احتياج الفاعل المختار الى مرجح لا ينافى مختاريته

١٣٤ نقد قول الشيخ بخيت « ان تعلق ارادة العبد وقدرته بالفعل الاختيارى

لا يحتاج الى خلق جديد »

١٣٥ الترجيح بلا مرجح جائز مطلقاً وانما الباطل الرجوعان بلا مرجح وبطلانه
مطلق أيضاً غير مخصوص بمعنى دون معنى وعلته بطلانه استلزامه

خلاف المفروض

- ١٣٦ بطلان التسلسل في الامور الاعتبارية التي تتميز آحادها وثبتت في نفس الامر كتسلسل الارادات الجزئية
- ١٣٧ النقض الاجمالي الوارد على ابطال كون الارادة مرجحة وعدم احتياجها الى مرجح بلزوم التسلسل ، بجريانه في ارادة الله
- ١٣٨ قوله تعالى (انه عليم بذات الصدور الا يعلم من خلق) يدل على ان الله تعالى خالق الدواعي في القلوب
- ١٣٨ تقرير المحقق الكلبوي ذلك النقض الاجمالي مرددا بين الشقين لا يزيده قوة الزامية
- ١٣٩ نعم ان كانت أفعال الله معللة يتجه النقض ولا يندفع بما أجاب به المحقق المذكور
- ١٤٠ مايفضى اليه القول بتعليل أفعال الله من وجوب مراعاة الحكمة وكون الله فاعلا موجبا - ١٤١
- ١٤١ هل يلزم الجبر في أفعاله تعالى ولا يلزم في أفعال الانسان لعدم وجوب مراعاته الحكمة فيها
- ١٤٢ الطريقة الوسطى في مسألة أفعال العباد وقولهم لا جبر ولا تفويض ولكن أمر بين أمرين وقولنا لا براية للانسان من أفعاله ولا استقلال له فيها
- ١٤٤ عدم استقلاله المتفق عليه عند أهل السنة يوجب كونه نصف مختار ونصف مضطر والمركب من الاختيار والاضطرار اضطرار
- ١٤٥ مذهب المساريدية أشد من الاعتزال في الابتعاد من الاعتدال (١٦٠ - ١٦٣)

منه

١٤٦ لا يمكن وجدان الوسط التسام في هذه المسألة من غير وقوع في أحد الطرفين المفروض منها

١٤٦ ليس المطلوب إصابة الوسط بل إصابة الحق

١٤٦ منجم الجبر هو المرجع ومنه يعود ما سبق دفعه من الاشكال الحاصل يعلم الله الازلي

١٤٧ انظر كيف يفهم السلامة التفاضلية قوله تعالى (وما تشاءون الا أن يشاء الله)

١٤٨ (صفحة الحقيقة الاخرى) الفرق بين الجبر المتوسط وبين الاكراه والجبر المحض

١٤٨ لا يسلم لزوم كون الفعل الاختياري المستند الى الاختيار الاطراري اضطراريا بل لا يسلم وجود الجبر المتوسط في مذهب الاشاعرة

١٤٩ لاجبر بمعنى المتعارف في المذهب الذي دافعنا عنه لكننا اخترنا في التعبير اختصاراً للحقيقة

١٥٠ مراد المحققين من قولهم ان مآل مذهب الاشاعرة الجبر المحض

١٥١ سلطان مشيئة الله على اختيار الانسان ليس من جنس الجبر والاكراه وان كان أقوى منها

١٥٣ قول اسبينوزا « لو أن الحجر الملقى في الهواء شعوراً لظن أنه يتحرك بإرادته »

١٥٣ أوضح ابن القيم سلطان مشيئة الله على أفعال عبادته بأمثلة ثلاثة غير تامة التقريب والامر أدق من أن يفهم بتلك الأمثلة

١٥٦ المكروه على الخروج بخروج بإرادته واختياره بله الخارج في الحال الطبيعي

صحة

١٥٧ منشأ الجبر كون المرجح لازماً وانتهاء الرجح الأولى إلى الواجب - ١٥٩

١٦٠ الانسان لا يفعل الخير إلا بتوفيق الله ولا الشر إلا بتخلاته والمعجب

ان المتريدين يعرفون بهاتين القضيتين ثم ينكرون الجبر

١٦٦ لا يجوز تكفير أهل الجبر المحض إلا أن يجمعوا إلى عقيدة الجبر عدم

مستولية العباد عن أعمالهم

١٦٧ قول على كرم الله وجهه إن الله أمر تخيراً ونهى تحذيراً لم يعص

مغلوباً ولم يطمع مكرها

١٧٠ قول صاحب بن عباد ه كيف يأمر بالآيمان ولم يرده وينهى عن

الكفر وأراد به ويحول بينهم وبين الآيمان ثم يقول (وماذا عليهم

لو آمنوا) الخ

١٧١ مسئولية العباد عن أعمالهم مع كونهم مجبورين فيها

١٧٣ قولهم بأن الممول عليه في مسألة أفعال العباد هي الأدلة العقلية

(كون الأدلة النقلية متعارضة

١٧٦ لا يقال إمالة إرادة العبد من الله ولو بالارضاء إكراه كما يقال أمر

الملك إكراه

١٧٩ في مسألة القضاء والقدر أمران لا يتوقف في الاعتراف بهما وثالث

هو التوفيق بينهما وفي الاشكال والموفق من لا يسوقه اشكال الأمر

الثالث إلى الاخلال بأحد الأمرين الأولين

١٨١ استقلال الانسان في إراداته يتضمن انفكاك روابط حادثات كثيرة

في العالم عن الله

صفحة

١٨٢ المحتجون بان الله قد فاط المسببات بالاسباب وخلق العالم على هذا النظام ، ليحدثونا عن أسباب وعن توصلات بها تعزب عن فحول إرادة الله وتأثيره - ١٨٣

١٨٣ إن الله يهدى من يشاء الى التوصل بالاسباب ويضل من يشاء عنه بل يجعل لسبب مسببات مختلفة بالنسبة الى أناس مختلفين ولنورد مثالا له من تأثير الصناعات الراقية العصرية في الافكار

١٨٦ مذهب امام الحرمين وابن القيم وانتقاده بكونه راجعا الى مذهب المعتزلة ٢٠٧ وكما أنهما لم يختلفا عن المعتزلة في المعنى مع اغراقهما في تضليلهم لم يتخلصا عن الجبر الذي حاذراه

٢٠٨ عدم اعتبار الامام لانتهاء الامر في هذه المسألة الى أن الله تعالى لا يسأل عما يفعل ، حلا شافيا وما يرد عليه

٢١٤ الجواب عن قول الامام وتابعيه بلزوم هدم الشريعة وابطال التكليف لو اعترف بالجبر الذي اعترف به في مذهب الاشاعرة للزوم كونها تكليفا بما ليس في وسع العباد

٢١٨ (تأثير عقيدة القضاء والقدر في حياة الانسان) الذي طالما حمل عليه تأخر المسلمين في العصر الاخيرة وانتقاده (٢٦٥)

٢٣٢ علاقة عقيدة الجبر بنظرية (وحدة الوجود)

٢٣٣ مسألة ترتيب خلق الله على كسب العبد هل هو عادي كما هو المشهور أو عتلي

٢٣٥ من هم القدرية (الملعونة على لسان سبعين نبيا)

٢٣٨ آراء فلاسفة الغرب النفسيين في ارادة الانسان واختياره وانتقادها

٢٤٠ في الفعل الاختياري خمس مراحل

صفحة

٢٤٤ هل الفعل الإرادى منقسم الى اختياري وغير اختياري

٢٤٩ قولهم ان علم الله الازلى المتعلق بالاشياء قبل وجودها أمر غير

مفهوم - ٢٥٠

٢٥٠ تعارض اختيار الإنسان بقانون (بقاء القوة)

٢٥٤ مجيء قول العالمين الغربيين (شارل بوردان) و (بوسوئه) مؤيداً

لقولي فيما سبق : لا يجوز الاخلال بأى واحدة من الحقيقتين بحجة أن

العقل لا يقدر على أن يؤلف بينهما - ٢٥٥

٢٥٧ كيف يرتبط الاختيار الحر بمحادثات الكون المنظمة وهو أجنبي عنها

بماهية الحرية ، من غير أن تضع ماهيته

٢٥٨ فى علم الانسان واختياره أجلى دليل على أنه ليس بمحصول الطبيعة

الجاهلة غير المختارة

٢٦٣ دعوى كون السوائق محدثة من عند أنفسنا من غير أن تكون حقائق

انكار لاساس التعليل

٢٦٣ الحق انه لا يمكن الخلاص من الايجاب بعد التسليم بان لا ارادة

حيث لا سائق

٢٦٥ لا يصح كون القول بالاختيار خادماً للاخلاق ولا كون القول

بالايجاب هادماً لها .

٢٦٧ مذهب الشيخ محيى الدين بن عربى والمفسر الالومى وانتقاده بتحقيق

معنى كون الماهيات غير مجهولة

٢٨٢ قول الامام أبى حنيفة فى الفقه الا كبر

مسائل ترجيح القرآن

أوفى وأتم ما كتب في ذلك

بقلم العلامة الكبير سماحة مصطفى صبري أفندي

شيخ الاسلام السابق للدولة العثمانية

نقض فيه مساند القائلين بالترجمة قديماً وحديثاً

ورد ما جاء في مقال فضيلة الاستاذ المرافق وبين ما فيها من التلبيس بين معني القدرة على العربية والمعجز عنها في كلام الفقهاء ، وقرر أن دعاة الترجمة لا يستقيم لهم أن يتخذوا مذهب الاحناف سنداً لهم .
وفند ما جاء في قول صاحب البدائع تجويزاً للترجمة وأثبت أن السند من مذهب الاحناف عليها ضعيف في حد ذاته ، ولفت الانتظار الى أن المعنى جزء من القرآن ولا يطلق اسم الكل عليه . فلا يصدق القرآن على المعنى أى على الترجمة

وانتقل الى دحض المساند الحديثة للترجمة فنقد دعوى الاستاذ فريد وجدي في ترجمة القرآن وزعمه أن القرآن غير معجز ببلاغته وإشارته الى أن العرب أيضاً ليسوا في غنى عن ترجمته الى عربي أوضح منه ومغالطته بين الاسلام والقرآن والكلام في عربية القرآن لا في عربية الاسلام الخ
هذا الكتاب النفيس في ١٤٦ صفحة . وثمنه ٧ قروش

فيهايز السنو

في شرح منهل الأصول

للإمام تاج الدين عبد الله بن عمر البيضاوي المتوفى سنة ٦٨٥

تأليف

الشيخ الإمام جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن السنو الشافعي المتوفى سنة ٧٧٢

ومعه حاشية الأستاذ العلامة الكبير

الشيخ محمد بن محمد بن المطيع مفتي الديار المصرية سابقا

أربعة مجلدات ٢٠٠٠ صفحة كبيرة ثمنها ٦٠ قرشا

تقوينا الشمس

بقلم : محب الدين الخطيب

خلاصة تاريخية لما كان عليه التقويم الشمسي عند العرب قبل

الإسلام وبعده . وفيه الدعوة إلى اتخاذ تاريخ قمى هجري ذي

أشهر عربية بنظام اتقن من جميع التواريخ المعروفة إلى الآن

٢٨ ص ٥ ثمنه قرشان

السياسة الشرعية

أو

نظام الدولة الإسلامية

للاستاذ المحقق الشيخ عبد الوهاب خلاف

يبحث جديد في أطوار التشريع الاسلامي ، والسياسة الشرعية
الدستورية والساكنات العامة في الاسلام ، والخلافة ، والسياسة
الشرعية الخارجية ، وأحكام الاسلام الحربية والسلامية ، والسياسة
الشرعية المالية

١٤٨ صفحة • ثمنها ٥ قروش

الأخضر

ماضيه ، وحاضره ، والحاجة الى اصلاحه

بقلم : محمد الدليمي الطيب

٥٦ صفحة • ثمنه قرشان

الحكمة بليغة

مجموعة أدب بارع، وحكمة بليغة، وتهذيب قوي
لمؤلفها

محب الدين الخطيب

١١ جزءا في نحو ٣٢٠٠ صفحة صغيرة

احتوت طائفة عظيمة من أجود ما كتبته القدماء والمحدثون
ونالت الحظوة في جميع المعمورة. لمزايا كثيرة
حنها أنها لا توجد فيها لفظة تخجل البنت من قراءتها أمام أبيها
نعمها ٥٥، وكل جزء على حدته بخمسة قروش

اتجاه الموجات البشرية

في جزيرة العرب

تأليف : محب الدين الخطيب

بحث تاريخي في الهجرات العربية من سنة آلاف سنة
الى العراق والشام خاصة - والبلاد السامية عامة
وفي أن أصل الكلدانيين والفينيقيين من العرب
في ٢٧ صفحة • نعمها ٣ قروش

العلماء

على العالم الإسلامي

تأليف السيد أ. ل. شاتليه A. Le Chatellier

ترجمها مساعد اليافى ومحب الدين الخطيب

تضمنت بياناً عن جليات دعاة البروتستانتية ومؤتمراتهم ومؤلفاتهم وأعمالهم.

١٢٩ صفحة • ثمنه ٥ قروش

مناقشة هادئة للمبشرين

دهوى الوحي في الإنجيل - دهوى الألوهية للمسيح - دهوى أن

مدنية أوروبا مسيحية - حيل المبشرين وأضليلاتهم

مطامير المبشرين - مستقبل الإسلام

بقلم : مصطفى أحمد الرخاوى الباز

٧٦ ص ثمنها قرشان